أنطوان سيف

الكندي

مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية

دار الجيل
بيروت

الكندي

مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية

الطبعـــة الأولى
١٩٨٥

مقدّمة

يعاني تاريخ الفكر العربي فجوات عديدة عندما يتعلّق الأمر خصوصاً بانطلاقة الفكر الفلسفي في الإسلام. وتغدو الأحكام على هذه الحقبة الأساسية وكأنها تنطلق من غموض ناجم عن فقدان الوثائق والقرائن الضرورية لتكوين بنية هذه الانطلاقة. فالمؤرخون القدماء لم يفعلوا أكثر من تقديم ثبت بالمؤلفين والمؤلفات والتواريخ يفتقر إلى الربط بين هذه المعطيات المشتّتة. ولا يمكن ههنا إعطاء الأحكام التي اعتمدت مقارنات ومقابلات بين الأفكار وبين المفكرين، قيمة كبرى، إذ ظلّت، على ندرتها، على مستوى الملاحظات السريعة ولم تتعدّها إلى التفصيل والتحليل. نستثني ههنا الحروب الجدلية والكلامية، أو ما يمكن تسميته «بأدب الردّ»، الذي وصل إلى ذروته في النقد التحليلي في «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت». ولكن هذه الردود، على الرغم من أنّها لم تكن تبغي مآرب تأريخيّة، تبدو نادرة في مجالات فكرية معيّنة، وفي حقبات معيّنة. فكثير من الأفكار لم تحظَ بردود تحليليّة تتناسب وقيمتها التاريخية. ولكن الصعوبة الكبرى التي يصطدم بها المؤرخ تكمن بشكل أساس في فقدان المصادر والوثائق، إن حول الأطروحات أو حول الردود عليها.

وهذه الوثائق تتناقص باطّراد كلّما ذهبنا باتّجاه البدايات. وقد يكون هذا أحد الأسباب الذي جعل المؤرّخين القدماء، البعيدين نسبياً عن هذه البدايات،

يحجمون عن كتابة تاريخ شامل «للفلسفة» العربيَّة. ولكن الأفكار هي أيضاً كائنات تاريخيّة تشترطها حوافز شخصية ذاتية بعلاقتها الجدلية مع الواقع الاجتماعي — الحضاري. لذا يتبدَّى موقفاً عقيماً اعتبارُ النتاج الفكري وكأنه ابتداع من «عبقرية» الفيلسوف فحسب، مبتور عن ظروف نشأته التاريخية. ولذا أيضاً يبدو تاريخ الفلسفة إطاراً ضرورياً لا غنى عنه، لفهم الأفكار الفلسفية.

هذا من أهم ما لفتت إليه الانتباه مدرسة التأريخ الحديثة التي انطلقت في أوروبا منذ القرن التاسع عشر.

فعندما أَلَّف المستشرق الهولندي ت.ج. دي بور، في بداية هذا القرن، كتابه الشهير «تاريخ الفلسفة في الإسلام» باللغة الألمانية، أكَّد أن «هذه أوَّل محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها»... وأشار إلى مؤلِّفَين فرنسيَّين فريدين عالجا هذا الموضوع في الفترة الزمنيّة المحيطة به. ولكن بشكل مختصر، وغير مباشر.

إلاَّ إنَّه يعي القيمة التاريخيّة لكتابه هذا إذ يقول: «يمكن أن يُعدَّ كتابي هذا فتحاً جديداً، لا إكمالاً لما سبقه من مؤلّفات»[1].

وبالفعل نال هذا الكتاب لعقود عديدة شهرة ملحوظة، على الرغم من الانتقادات المختلفة التي وُجِّهت إليه والتي كانت تتعاظم مع مرور الزمن، أي مع انتشار الدراسات المختلفة للجوانب العديدة «للفلسفة» العربيّة، والتي اقتضت قسماً كبيراً منها اكتشافاتٌ لمخطوطات قديمة.

ويمكن رسم الخطوط العريضة لمذهب دي بور التاريخي على النحو التالي: فهو يضع الفلسفة العربية في سياق سلسلة تاريخيّة حضاريَّة تأخذ بالاعتبار: الواقع الجغرافي للدولة الإسلامية وأسباب نشوئها، والأحداث التي أدّت لتعاقب الدول،

---

(١) دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. المقدّمة، ص ١.

والمعتقدات الدينية عند الشرقيين على اختلافهم، والاحتكاك بالعلوم اليونانية عن طريق الترجمة، وعلوم اللغة العربية، ومذاهب الفقهاء والمتكلمين (خاصة المعتزلة)، والأدب والتاريخ. أي حضارة المعتقدات والأفكار «المكتوبة» على أنواعها، مسيئاً تثمين الجوانب المادِّية: الاقتصادية والاجتماعية لهذه الحضارة.

وهذا الكتاب لا يفاجئنا بشيء عندما يجعل الكندي يتبوّأ مكانةً مميَّزة في بداية «الفلسفة» في الإسلام[1]، إذ كان الكندي «أوّل من أخذ بمذهب المشّائين في الإسلام» (ص ١١٤). وإنَّه «تمثَّل كل ما كان في عصره من علم» (ص ١١٧). وظهرت معه «لأوَّل مرَّة نظرية العقل التي ظلّت تتبوّأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعد الكندي، من غير أن ينالها تغيير كبير، وهذه النظرية من المميزات التي تتميّز بها الفلسفة الإسلامية في كل عصورها» (ص ١٢١). «وعنده «تمتزج الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة» (ص ١٢٣). وعرف أرسطو في علوم الطبيعة وفي نظرية العقل وغيرها، حسب شروح الاسكندر الأفروديسي (ص ١٢٢— ١٢٤). «وكان ينحو نحوَ التوفيق بين أفلاطون وأرسطو» (ص ١٢٣)، وهكذا فعل الفارابي من بعده...

في تأكيد ريادة الكندي، كان ثمَّة شبه إجماع عند المؤرّخين، القدامى والمعاصرين، على صحَّة رأي ابن القفطي أنه «لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتَّى سمُّوه فيلسوفاً غير يعقوب» [الكندي]. ولذلك، يبدو، سمِّي «فيلسوف العرب»، لأنَّه «بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة، التي كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربي»[2].

وكتاب دي بور لا يخرج على هذا الإجماع، مع أنَّه يميِّز بين مكانة الكندي

---

(١) وكتب دي بور المقالة عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية (نشرة ١٩٢٧م)، كما كتب أيضاً، في بداية هذا القرن، مقالة باللغة الألمانية بعنوان «عن الكندي ومدرسته». المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢) مصطفى عبد الرازق. **خمسة أعلام من الفكر الإسلامي**. ص ٤١.

(الذي هو من «الفلاسفة الطبيعيّين»، أي الذين يعطون شأناً أوليّاً للعلوم الوضعيَّة في فلسفتهم) ومكانة الفارابي (الذي هو من «الفلاسفة المنطقيّين»، أي الذين يعطون شأناً أوليّاً للمنطق والإلهيات، أي ما نسمِّيه نحن اليوم بالفلسفة العامة، في فلسفتهم).

وتجدر الإشارة المعبِّرة إلى أنّ دي بور ألَّف كتابه قبل نصف قرن من نشر المجموعة الكبيرة من رسائل الكندي[1]. وهو يعترف أنَّه ينطلق من معرفة فقيرة لأفكار الكندي لأن «مؤلفات هذا الفيلسوف... لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة» (ص ١١٤). وانطلاقاً من هذه الاعتبارات كان الحكم الذي أطلقه الأهواني على الكندي حاسماً: «نحن لا نملك بعد انقضاء هذه القرون الطويلة على وفاة الكندي أن نحكم عليه حكماً جديداً. فقد أصدر التاريخ عليه حكمه»[2].

وبما أنَّ مؤلفات الفارابي معروفة، وهي كتب بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وليست رسائل قصيرة كما هي الحال مع مؤلفات الكندي التي لا نعرف من أغلبيَّتها الساحقة غير العناوين فحسب، لذا كان الرأي المتَّفق عليه عند المؤرّخين، القدامى والمحدثين، هو أن الفارابي، وليس الكندي، «فيلسوف المسلمين بالحقيقة» (كما قال صاعد الأندلسي)، وهو «فيلسوف المسلمين غير مُدافع» (كما قال ابن القفطي)، وانه «أكبر فلاسفة المسلمين»... (كما قال ابن خلكان).

ونجد لهذه الأحكام دعماً من المؤرّخين المعاصرين، إذ يقول المستشرق ديتريصي «إنّ الفارابي مؤسس الفلسفة العربيَّة». ويذهب دي بور الى أن فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين، التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي، تبلغ أوجها مع

---

(١) مجموعة مكتبة أيا صوفيا — اسطنبول، وتضم ٢٩ رسالة اكتشفها المستشرق الألماني هلموت ريتر عام ١٩٣٢ م. ونشرها، مع تحقيق وشروحات، محمد عبد الهادي أبو ريدة بين ١٩٥٠ و١٩٥٣ م.

(٢) الأهواني. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. ص ٤٦.

الفارابي (ص ١٢٩). وهذا الرأي يؤكّده ابراهيم مدكور في كتابه: «مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية» الذي نشره بالفرنسية عام ١٩٣٤[1]، كما يتبنّاه عبد الهادي أبو ريدة نفسه عام ١٩٣٤، في ترجمته لكتاب دي بور، إذ يقول: «قد لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قرّرنا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة» (ص ١٢٧).

ولكن هل تجد هذه الأحكام ما يسوّغها، خاصةً بعد اكتشاف المجموعة الكبيرة من رسائل الكندي، وبالتالي بعد معرفتنا الجديدة لهذا القدر من أفكار الكندي؟[2].

ثمة من ظلّ متمسّكاً بموقفه السابق، كما فعل ابراهيم مدكور وأحمد فؤاد الأهواني وغيرهما.

وثمة من غيّر رأيه تغييراً انقلابياً، كما فعل عبد الهادي أبو ريدة على وجه الخصوص.

مهما يكن من أمر، فثمة موافقة لدى المؤرخين اليوم أن الكندي ،الذي حمل في شخصه وفلسفته مفهوم «فيلسوف العرب» و«فيلسوف الإسلام الأوّل»، يقدّم مناسبةً فريدةً لبحث نشأة التفكير «الفلسفي» عند المسلمين، كما تمثّلت هذه المفاهيم في نتاج الدارسين والفلاسفة والمؤرّخين.

إن دمج «ظاهرة» الكندي بمقولة نشأة «الفلسفة» العربية، غدا مسألة بديهيّةً عند غالبيّة المؤرّخين، على الرغم من مواقفهم المذهبيّة والأيديولوجيّة المختلفة، وحتى المتقابلة.

---

(١) Ibrahim Madkour. **La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,** Paris, 1934.

(٢) وهذا ما يقضي بالاعتراف، بعكس ما يقول الأهواني، أن التاريخ لم يصدر بعد حكمه النهائي على الكندي.

وهكذا بدا الكندي «ضرورةً تأريخيّة» تقتضيها متطلّبات المنطق القائل إنه لا بدّ للفلسفة العربية الإسلامية من رائد عربي مسلم.

وكان الكندي — بإمكاناته المعرفية المذهلة التي شملت العلوم القديمة بأسرها، وبتفاعله مع هذه العلوم — قادراً بالفعل أن يعكس «بظاهرته» أحد مظاهر الحضارة العربيّة في انطلاقتها الجبّارة حيث شارك فيها مشاركة فعليّة، تلك الحضارة التي ظلّت في شتى المجالات الثقافية، ولثلاثة قرون من بعده، من أزهى الحضارات البشريّة بلا منازع.

وكان هذا المنطق عينه مسؤولاً عن تجاوز وقائع عديدة، وإغفال صعوبات عديدة، وبذلك أساء تقدير فقدان أغلب الوثائق الضرورية، وضعف بعضها الآخر؛ وجعل من كل هذه السلبيّات مسألةً تندرج في مرتبة ثانويّةٍ من الأهميّة.

إن الخطأ الأكبر الذي ارتكبه مؤرّخو «الفلسفة» العربية كان اعتمادَهم هذا الفكر الاستنتاجي الذي ينطلق من مقدّمات عامة، لها سِمة الأحكام المسبَقة والبديهيّة، في الوقت الذي تبدو فيه المنهجيّة الاستقرائيّة أكثر انسجاماً مع الروح العلمية. وكان من نتائج اعتماد المنطق الاستنتاجي، بدل المنهجية الاستقرائيّة الصارمة، الوقوع في أحكام متسرّعة، مناهضةٍ لكثيرٍ من الوثائق، مغالَطة وجزئيّة، ومبالِغة في الاعتماد على مؤشّراتٍ واهية من أجل «تركيب» صورة للكندي، تلك الصورة التي تعجز فعلياً عن تقديمها القرائنُ والوثائق الموضوعيّة.

إنّ أحد طموحات هذا الكتاب يطرح توضيح مكانة الكندي الأكثر تقارباً وانسجاماً مع المعطيات المتوفّرة عنه.

ولكن ثمة صعوبات منهجيّة وموضوعيّة لا بدّ من ذكرها في مجال التصدّي لهذه المسألة:

١ — إنّ أغلب الوثائق العائدة لعصر الكندي، وتلك التي تسبق عصره مباشرة،

أي المأثور الفلسفي للسريان والحرّانيين[1] والمعتزلة[2]... بالإضافة الى الوثائق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، تقف حائلاً أمام إمكانية تحديد دقيق لموقع الكندي من تاريخ «الفلسفة» العربية خصوصاً، وتاريخ الفلسفة بشكل عام.

٢ــ من بين حوالي مايتين وخمسين رسالة للكندي يذكرها له المؤرخون القدماء[3]، فإن الباحث المعاصر لا يعرف منها سوى مئة وسبع رسائل مطبوعة فقط، مشتّتةٍ في أرجاءٍ بعيدةٍ من العالم، وفي لغاتٍ عديدة[4]، ولم يُجرَ على أغلبها أيُّ نقد للتأكُّد من صحّة نسبتها الى الكندي، ومن أنها كاملة...

لذا نعترف أنّه لم يتسنّ لنا الاطّلاع على كلّ رسائل الكندي المعروفة والموجودة. ولا نظنّ أنّ ذلك تسنّى لسوانا.

على الرغم من كل هذه العوائق فإنّنا اعتمدنا مقاييس منهجيّة موضوعية صارمة.

فقد استندنا إلى أهمّ المصادر والمراجع المتوفّرة لدينا، بعد أن ظلّ واضحاً في ذهننا أن الموضوع الذي نعالجه، أي مكانة الكندي الفكرية عند مؤرّخي

---

(١) بينما يقول حسين مروّه إنه من الممكن أن يكون للصابئة تأثير ما على الكندي (النزعات المادية... جـ ١، ص ٦٨٤)، وهكذا هو موقف أبي ريدة (الرسائل، جـ ١، ص ٣٨ وما بعدها)، يصل محمَّد عابد الجابري إلى حدّ الجزم أننا «نجد تأثير الفكر الحرّاني واضحاً في الكندي» (نحن والتراث، ص ١٦٩). راجع مراجع هذا الكتاب.

(٢) خاصة الهذيل والعلّاف اللذان، «لو بقيت لنا آثارهما، لكانا قطعاً من أعلام الفكر الإسلامي»، كما يؤكد ذلك كلود كاهن (**تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ص ٧٦).

(٣) ابن النديم، وصاعد، وابن أبي أصيبعة، وابن القفطي الخ... راجع مثلاً، «**الفهرست**»، ص ٣١٦ وما بعدها.

(٤) راجع مكارثي، **التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب**. ذكرها مروّه. المرجع نفسه، جـ٢، ص ٤٩.

«الفلسفة» العربية، له سِمة الدراسة التاريخية الفلسفية. وهذا ما يستلزم منهجيّةً خاصة في البحث. ولكن هذه المنهجية الخاصة لا تعني إقامة عائق يتمثّل بالمؤرّخين والدارسين، ويمنعنا من التعاطي المباشر مع فكر الكندي من خلال النصوص التي تركها لنا.

إن العودة المستمرة إلى فكر الكندي، وكما أخرجه بأسلوبه الشخصي، شكّل المقياس الثابت الذي اعتمدناه في كلّ أحكامنا على آراء النقّاد والمؤرّخين.

ولكنَّ منهجيَّة الدراسة الفلسفية التاريخية لا يمكنها الاقتصار على مجابهة موضوع بحثها بشكل مستقل عن نظرة الآخرين للموضوع.

من هذه الزاوية، هي منهجيّة تعتمد المنطق الجدَلي: فتتقلّص حدود بحثها لتتناول الذين درسوا الكندي دون سواهم؛ وفي الآن ذاته، تتوسّع حدود أبحاثها لتأخذ بالاعتبار الأُطُر الاجتماعية — الحضارية لهؤلاء الدارسين.

وبناءً على هذه المنهجيّة، بدا لنا ضرورياً التمييز بين المؤرخين القدامى والمؤرّخين المحدثين. وبين مرحلة ما قبل نشر المجموعة الكبيرة من رسائل الكندي (نشرة أبي ريدة)، وما بعد نشرها.

وأَوْلَينا ظاهرة غياب الأحكام على الكندي من قِبَل المعاصرين له أهميَّةً كبيرة. ثم لفتْنا النظر الى حقيقة هامة: وهي بروز مكانة الكندي المميَّزة في تاريخ «الفلسفة» العربية، في مرحلةٍ متأخرة، أي بعد انقضاء زمن طويل، نسبيّاً، على وفاته.

وبيَّنا خطورة اعتماد بعض المعاصرين على مراجع قديمة بدون تمحيص، مع أنَّ هذه المراجع هي بعيدة عن الكندي بقرون عديدة: مثل: ابن النديم، وابن أَبي أصيبعة، وصاعد الأَندلسي، وابن القفطي...

وقد أفضت بنا هذه المنهجيَّة إلى ضرورة إعادة تقويم تاريخ «الفلسفة» العربية من خلال زاوية خاصَّة هي: «الموقف من الكندي»، إنطلاقاً من أقدم

المراجع المعروفة، وصولاً حتى أحدث المراجع. وهذا ما لم يُعالج من قَبْل، كموضوعٍ مستقلّ قائم بذاته، ومن ضمن هذه الأبعاد.

لقد ظلّ واضحاً عندنا أن الكندي ليس مجرَّد «ذريعة» لدرس تاريخ انطلاقة «الفلسفة» في الإسلام: فالكندي «المدروس» بقي هو مركزَ البحث، أي الموضوعَ المركزي الذي يفضح ظواهرية الوجدان التأريخي — الفلسفي (لاستلهام مقولة أدموند هوسرل).

ولـكن هـل يمر اعتماد هـذه المنهجيّـة دون منزلقات ومخاطر؟

إذا ضربنا صفحاً عن الحدود الطبيعية التي لا يمكن لكتابنا تجاوزُها، فإنَّ الكلام على المخاطر لا يعود مقتصراً على ضعف «المسح» التاريخي للأحكام والأفكار المتعلقة بالكندي، بل يتعدّاه إلى شأن جوهري ومركزي، وهو البحث عن نظرية نعتمدها في الدراسة التاريخية الفلسفية.

ولا بأس ههنا من استعادة ملاحظة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان قال:

«لا بدَّ من لفت الانتباه إلى أن مفهوم التاريخ يتّخذ طابعاً خاصاً عندما يتعلّق الأمر بالكلام على الفلسفة. إن الموضوع الهام ههنا هو الفلسفة التي ندرس تاريخها، أكثر ممَّا هو التاريخ كتعاقب أفكار البشر في الزمان»[١].

إن هذه الملاحظة تبدو لنا ضرورية، على الصعيد المنهجي، لتحديد الزاوية التي يُدرس بها الموضوع، من غير إغفال الأُطُر الموضوعية التي تشكّل منطلقات تاريخية — غير معلنة غالباً — للأفكار الفلسفية.

إن هذه المنهجيّة تقضي، في التحليل الأخير، الى موقف بنيويّ من تاريخ الفلسفة بشكل عام. إن تعداد العناصر المكوِّنة للواقع الفلسفي، وتمايزها بين

---

(١) ..."L'attention que nous devons donner à l'histoire quand nous étudions la philosophie est d'un genre particulier; la chose importante est la philosophie, dont nous étudions l'histoire, plutôt que l'histoire en tant que succession dans le temps des pensées des hommes".

Jean Wahl. **traité de métaphysique**. Payot, Paris 1968, p. 5.

خاصة ذاتية وعامَّة موضوعية، لا يؤدِّي، من الوجهة البنيويَّة، إلى تقويم مقبول للمقولة الفلسفية. كما أن البنيويَّة الجامدة لا تكفي لتحديد هذه المقولة هي أيضاً.

لا بدَّ، والحالة هذه، من اعتماد منهجيّة البنيويَّة الجدَلية التي تسقط معها صورةُ البُعد الواحد للفكر الفلسفي.

وعندما نطبِّق هذه المنهجيّة على دراستنا للكندي، يبدو مبالغاً في الخطأ فصلَ صورة الفيلسوف عن نتاجه العلمي والكلامي وحتى التنجيمي... كما يبدو مبالغاً في الخطأ، خاصةً، فصلُه عن البنية الاجتماعية— الحضارية الحيَّة التي تتضمن عناصر عديدة سابقة، ومعاصرة، ولاحقة مباشرةً، للكندي. ودراسة الكندي من هذه الزاوية أهملها أغلب الدارسين[1].

بالطبع ان توضيح معالم هذه البنية الاجتماعية— الحضارية يتجاوز الحدود التي رسمناها لكتابنا. ولكن حسبنا الإشارة النقدية إلى مؤرّخي «الفلسفة» العربية، الذين أهملوها. وإنَّنا إذ نشير إلى ذلك، فإننا لا نغفل مفعول تلك النتيجة المخيّبة في ذهن القارئ، إذ يرى فيها مجرَّد منهجيّة تهدف إلى الدلالة على استحالة إدراك بعض «الحقائق» التاريخية إدراكاً مقنعاً. بالواقع، إن الأمر هو هكذا. إنه «عائق معرفي» (لاستعمال عبارة باشلار) لا يمكن تجاوزه. وعلى كلّ منهجيَّة رصينة اعتبار هذه «العوائق المعرفيّة».

إن غياب هذه المنهجيَّة عند المؤرّخين هو الذي كان، برأينا، وراء «تركيب» صورة الكندي، و«ابتداع» مكانته كما هي مقبولة حالياً في تاريخ «الفلسفة» العربية.

---

(١) نستثني هنا، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب حسين مروَّه: **«النزعات الماديَّة في الفلسفة العربية الإسلاميّة»**، الذي هو خلاصة مجهود كبير يستحقّ كل ثناء وتقدير. ومع ذلك، فلنا ملاحظات نقديَّة على بعض الأحكام التي أطلقها مروَّه على قضايا لها علاقة بالموضوع الذي نعالجه. وقد أوردناها في مكانها المناسب من كتابنا.

ولا تكفي ههنا الحجة القائلة بتجاوز «العائق المعرفيّ» المذكور، عن طريق الاكتفاء بتحليل النصوص الفلسفية الموجودة. فهذه الطريقة، في حال تبنّيها، تبدو متجاوزةً حدود منطقها نفسه: فهي لا تؤدّي، بأبعد احتمال، إلّا إلى «دراسة النصوص الفلسفية المعروفة»، أي دراسة جزء قليل وجانب مفكّك من الكندي، هذا إذا ضربنا صفحاً عن مقاييس النقد الخارجي والداخلي التي تضع بين هلالين صحّة نسبة هذه النصوص «الكنديّة» إلى مؤلّف واحد.

إنَّ المنهجيَّة المقتصرة على تحليل النصوص ترسم لنفسها أُطراً ضيّقة لا خروج منها، رغم اختبائها وراء مظهر علميّ موضوعي. ولكنّها ترسم في الوقت عينه صورة «لحقيقة» مجتزأة مبتورة مشوَّهة، تحاول تجاوزها — وغالباً ما تفعل ذلك — باعتمادها المنطق الاستنتاجي التركيبي، المناقض منهجيّاً لمنطلقاتها نفسها. وهذا ما اعتمده أغلب الدّارسين، وقد أشار كتابنا إلى نماذج عديدة من هذا المنطق المغالط.

ولكنّ منهجيَّة البنيويَّة الجدَليّة تدرس الكندي في إطاره الاجتماعي — الحضاري، الذي هو بنية معقَّدة، متعدّدة العناصر، وهي بنية حيَّة متحرِّكة. لذا تبدو مقولة «الحقبة التاريخيّة» — كما يستعملها بعض المؤرّخين — مقولةً جامدة ثابتة وعامةً جداً، وبالتالي لا تدلُّ على شيء محدَّد. فالحقبة، بالمعنى البنيويّ الجدَلي، هي مجموعة بنىً متداخلة تتعاقب في الزمان، ولا فائدة من التصدِّي لدراستها بمقاييس العقود والقرون، أو توالي الحكّام والخلفاء. وهذا ما لفت إليه النظر ريجي بلاشير — ولكن من زاوية نظرية مختلفة — في دراسته لتاريخ الأدب العربي.

تطبيقاً لهذه المنهجيَّة في دراستنا التاريخيّة الفلسفية لمكانة الكندي الفكرية عند دارسيه، ارتأينا قسمة كتابنا إلى أبواب رئيسيّة:[1] :

---

(١) نوقش مضمون هذا الكتاب كرسالة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، فرع الآداب العربية، في جامعة القديس يوسف في بيروت، تحت عنوان: «مكانة =

— الباب الأوّل يبحث في سيرة الكندي الفكرية بجوانبها الذاتية المميّزة. وقد جعلنا هذا الباب فصلين:

عالجنا في الفصل الأوّل ملامح شخصيّة الكندي كما وردت في أقدم المراجع: وقد توصلنا في معالجتنا هذه المسألة إلى بحث موسَّع ومستفيض يمكن أن يشكّل مادةً لدراسةٍ مستقلة. ولكننا لم نعرض منه في كتابنا سوى خطوطه العريضة، ممّا يتّفق مع المخطّط العام الذي اعتمدناه له.

وقد لاحظنا غياب ذكر الكندي في كل المراجع المعاصرة له؛ وأنَّ كندي الجاحظ ليس الكندي الفيلسوف. وأنَّ أول ذكرٍ لاسم الكندي برز بعد خمسين سنة من وفاته، بلمحة عابرة عند الطبري.

كما لاحظنا أن مكانة الفيلسوف في حياته كانت عاديّة، وأن اسمه كان أقلّ بريقاً وشهرةً من أسماء كثيرة معاصرة له كانت «تشتغل»، مثله، في «الفلسفة»: كيوحنا ابن ماسويه، وحنين ابن اسحق «الفيلسوف»، وغيرهما. وأن شخصية الكندي المميَّزة، الإنسانية والعلميَّة، هي فرضيَّة تمَّ «تركيبها»، والمبالغة في تركيبها حتّى، في عصور لاحقة، على يد مؤرِّخي الفكر العربي، لضرورات تتعلّق بتأريخ نشأة الفلسفة في الإسلام. والمدهش أن هذا «التركيب» استمرَّ بمنأىً عن النقد في العصور اللاحقة وصولاً حتى العصور الحديثة. وقد عرضنا

= الكندي الفكرية عند دارسيه (دراسة تاريخيّة فلسفيَّة)» في ١٤ أيار (مايو) ١٩٨٣م. وكنت قد سجَّلت الموضوع قبل سنتين من تاريخه. وقد نالت الرسالة درجة «جيد جداً» ($\frac{١٦}{٢٠}$)، وهي الدرجة العليا. كما نالت تنويهاً خاصاً مع السماح بنشرها، من اللجنة الفاحصة المؤلفة من الدكتور جاد حاتم، رئيس فرع الفلسفة في الكليَّة، والدكتور جيرار جهامي، الأستاذ المشرف، أستاذ الفلسفة العربية في كليّة الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية (الفنار — لبنان) الذي كان له، مع ذلك، آراء مخالفة للتي توصلتُ إليها بأبحاثي، خاصة في الموقف من رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» التي يعتبرها، كالكثير من الباحثين، واحدة من أهم مؤلفات الكندي.

وقد قمت ببعض التعديلات الجزئيَّة التي تمتُّ للعنوان وللمخطّط العام ولبعض النقاط بصلة، ممّا يتناسب وغاية كتاب معدٌّ للنشر.

ملاحظاتٍ نقدية حول كل هذه الفرضيَّات، كما ربطناها في الخلفيَّات التي حفَّزتها.

وعالجنا في الفصل الثاني الأسلوب التأليفي الفلسفي عند الكندي. وقد قادتنا الى معالجة هذه النقطة ملاحظةُ أكثر من أسلوب كتابيّ واحد في الرسائل المنسوبة للكندي. وإن الملاحظات التي نقدِّمها في دراستنا حول اختلاف أساليب الكتابة الفلسفية في بعض الرسائل المنسوبة للكندي هي من الجدّة ممَّا يفسح في المجال، برأينا، لدراسات لاحقة أكثر تعمّقاً تنطلق من النقد الخارجي الى النقد الداخلي، معتمدةً وسائل علوم الألسنية المعاصرة، للحكم على صحة نسبة بعض الرسائل الى الكندي.

— وناقشنا في الباب الثاني دور الترجمة في فكر الكندي. ولأنَّ الترجمة لعبت دوراً مركزيّاً في الثقافة العربية في العصور العبَّاسية، ولأنها تلازمت مع انطلاقة «الفلسفة» في الإسلام، فإنَّ الكشف عن علاقة الكندي بالترجمة يرتبط ارتباطاً كاملاً بعلاقته في ريادة «الفلسفة» في الحضارة العربية.

وقد أثبتت أبحاثنا أن صورة الكندي المترجم هي أيضاً من ابتداع بعض مؤرّخي «الفلسفة» العربية بهدف تأكيد ريادته في «الفلسفة» العربية.

هذا ما عالجناه في الفصل الأوَّل.

أمَّا الفصل الثاني فعالجنا فيه نقطة في غاية الأهميّة بالنسبة لنشأة «الفلسفة» في الإسلام وهي: علاقة الكندي بوضع المصطلحات الفلسفية العربية. وقد استأثرت منا هذه النقطة مجالاً واسعاً، ارتأينا اختصاره لضرورات منهجيّة. وقد أوصلتنا نتائج بحثنا إلى قناعةٍ مفادها أنّ الكندي يستخدم مصطلحات كانت معروفة في عصره، وليست من وضعه، وأنه ينطلق من مأثور فلسفي غنيّ بالمصطلحات العربية، وأنَّ بعضها كان حديث العهد بالنسبة للكندي، وبعضها الآخر كان قديماً نسبيّاً. وقد تبيّن لنا أنّ هذا المأثور هو من وضع المترجمين

السريان خصوصاً، وأنّ هؤلاء لم يكونوا مجرَّد مترجمين بل كانوا أيضاً شرّاحاً ومفسّرين ومعلّمين ومؤلّفين. وان النصوص «الفلسفية» الأولى التي وُضعت في العربية كانت من نتاج السريان. وان إشكالات الترجمة إلى العربية قد حُلَّت حسب نماذج الحلول التي تمَّت سابقاً في الترجمة إلى السريانية، التي استمرَّت جنباً إلى جنب مع الترجمة الى العربية.

وقد استحوذت منا دراساتٍ واسعةً المصطلحاتُ الواردة في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها»: وقد اختصرنا هذه الدراسة لضرورات تتعلّق بمخطط كتابنا. وقد توصلنا إلى جملة حقائق وملاحظات لم يسبق أن وُضعت من قبل تحت الأضواء: منها حقيقة نعتبرها في غاية الأهمية، وهي أن نسبة هذه الرسالة للكندي ليس لها ما يثبتها بشكل مقنع. وكذلك أفضت بنا أبحاثنا إلى الموقف عينه من الرسالتين «في النفس» المنسوبتين للكندي.

إن الجدَّة في موقفنا من رسالة في «حدود الأشياء ورسومها»، والأبحاث المستفيضة حولها، سيكون لها، برأينا، أثر، لا مجال لإغفاله، على الدراسات اللاحقة حول الكندي.

— وقد كرَّسنا الباب الثالث من كتابنا للبحث في طبيعة فكر الكندي وقد خصّصنا لمكانته في علم المنطق وفي نظرية العقل أبحاثاً موسّعة. وقد ظهر لنا أن هذه المكانة الفكرية ظهرت في العصور اللاحقة. كما أنَّ مقولة «أثر الكندي» في لاحقيه، في مجال الفلسفة وليس في مجال العلوم الوضعية، هي فرضية يعوزها الكثير من الوثائق والقرائن التي تفتقر إليها.

— وقد أفردنا الباب الرابع لمناقشة آراء النقّاد والمؤرّخين القدماء والمحدثين، والغربيّين عموماً والأوروبيّين بشكل خاص، حول مكانة الكندي الفكرية في شتى ميادين العلوم والفلسفة.

— وفي خاتمة الكتاب حاولنا نحن بدورنا تلمُّس المكانة التي يمكن أن نخصّ

بها الكندي في تاريخ «الفلسفة» العربية، اعتماداً على الوثائق التي لا يرقى إليها شكنا، ومن ضمن صورة بنيويَّة تُعتبر الأكثر إقناعاً لحينه.

كما حدَّدنا الوسائل الكفيلة بتعميق معرفتنا بالكندي: وهو موضوع إذا أُخذ به، يؤدّي برأينا إلى وعيٍ أوضح لتاريخ «الفلسفة» العربية، ولموقعنا الحقيقي من هذا التاريخ.

منها إعادة تحقيق رسائل الكندي. وطبع المخطوط منها، وترجمة بعضها إلى العربية، طالما النص العربي الأصلي مفقود. والبحث عن المأثور الفلسفي الذي شكّل نموذجاً أساسيّاً لثقافته: كمؤلفات الاسكندرانيين عامة، ومؤلفات السريان بشكل خاص. والبحث عن وثائق أوفر عن البنية الاجتماعية — الاقتصادية العائدة لعصره، والجو الاجتماعي — الثقافي العائد لذلك العصر.

وتأكيداً لأهداف هذا الكتاب، وانسجاماً مع طموحاته البعيدة، اقترحنا تنظيم مؤتمر دراسات دولي حول الكندي، أسوةً بالمؤتمرات والندوات التي عُقدت حول الفلاسفة العرب الآخرين، آخرها مثلاً «ندوة ابن رشد، ومدرسته في الغرب الإسلامي» التي عُقدت في المغرب عام ١٩٨١، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد.

لقد كشف كتابنا كم هي ضروريَّة إعادة تقويم تاريخ انطلاقة «الفلسفة» العربية، وإعادة تقويم مكانة الكندي فيها.

ويهمُّنا أن نؤكِّد هنا على أهميَّة وضرورة تعاون اختصاصات مختلفة في ميدان الدراسات التاريخيَّة الفلسفيَّة — وهو للأسف شبه غائب — إذ أنه الأكثر فعاليّة لتحقيق هذه الغايات.

إنَّ المحصلة الحقيقية لعملنا تكمن في تعاطيه مع زاوية خاصَّة من تأريخ «الفلسفة» العربية، ومن زاوية منهجيّة غير تقليديّة.

وتطبيقاً لمقاييس هذه المنهجيّة، توصَّلنا للدلالة على جوانب جديدة متعلقة

بالكندي — بفكره، ومكانته. والموقف منه — لم يُسبق أن وُضعت تحت الأضواء قبلاً، ولا طُرحت بتفاصيلها على بساط المناقشة.

وأخيراً أسمح لنفسي بإفشاءٍ جدّ شخصيّ:

هذا الكتاب هو عصارة جهد تجاوز المدَّة المعقولة له. إنَّ ذلك الشعور، الذي يرافق كلّ عمل تأليفي، بأنَّ «شيئاً ما» لا يزال ناقصاً، كان يخلق باستمرار ميلاً للبحث عن مراجع ومصادر إضافية، ولإعادة النظر المستمرَّة بالمعطيات. وكان الإنجاز يتأخَّر. وكم يبدو قاسياً مجرَّد التخيُّل أن أجيالاً لاحقة لنا، أو قرَّاءً محتملين خارج لبنان، لن يعرفوا من أعمالنا إلاَّ هذه النتائج فحسب. ولا يعنيهم، ربَّما، أن يعرفوا أن الوصول إلى مرجعٍ غالباً ما تمَّ بمحاذاة انفجار قذيفة مدفعيَّة، أو الهرع المفاجئ إلى ملجأ مجاورٍ والمكوث فيه ساعات، أو تحت رصاص القنَّاص... ولم يتجاوز الأمر معنا شخصيّاً، هذا الحدّ!

أنطوان رشيد سيف

جل الديب (لبنان) في ١٤ أيّار (مايو) ١٩٨٣

الباب الأول

سيرة الكندي الفكرية

إن أكثر ما يدعو للالتفات في مجال الكلام على سيرة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، هو غياب ذكره في المراجع المعاصرة له ، وحتى في تلك التي تلت عصره مباشرة . ويبدو أن مكانته في ميادين العلوم والفلسفة بقيت مجهولة مدة طويلة ، ولم يتم الاكتراث بها إلّا بعد أكثر من قرن على وفاة الفيلسوف . إن تسليط الأنوار على الكندي كان ، بشكل أساس ، نتيجة ضرورة فرضتها مستلزمات تأريخ «الفلسفة» في الإسلام ، وبخاصة في انطلاقتها الأولى . ولكن الوثائق الضرورية لعملية التأريخ هذه ، كانت قد أصبحت هي بدورها منتسبة الى التاريخ . فحاول المؤرخون تركيب صورة الكندي — الشخص من وثائق جد فقيرة ؛ وكانت هذه الصورة تنمو وتزدهر مع مرور الزمن . وصورة الكندي المفكر كانت ، هي أيضاً ، تتركب لتأخذ شكلاً ينسجم مع مفهوم «نشأة الفلسفة في الإسلام» . وكان المنطق التأريخي يفرض وجود «فيلسوف أوّل» في الإسلام ؛ وكان وضع الكندي العلمي ، وضعف الوثائق العائدة لعصره ، أو لما قبل عصره ، من أهم ما يسمح باستيعاب صورة«الأول» .ولكن هذه الصورة ظلت تعظم في العصور اللاحقة لتشمل سائر «العلوم الدخيلة» والأصيلة معاً . بطبيعة الحال ، إنّ الذهاب مباشرة إلى فكر الكندي هو أمر لا غنى عنه في إثبات المكانة الحقيقية للكندي التي يستحقها فعلاً . إن التراث الفكري الذي تركه لنا الكندي — على الرغم من ضياع أغلبه — يبدو هو أيضاً بحاجة الى ما يسميه علماء المنهج بالنقد الخارجي : فالرسائل المنسوبة للكندي لا يربطها أسلوب كتابي واحد . وهذه حقيقة لا يمكن إغفالها .

الفصل الأول

الكندي : السيرة الغامضة

إنَّ أول ما يعترض الباحث في ترجمة الكندي هو ذلك الغموض الذي يكتنف تفاصيل حياته : تاريخ ولادته غير محدّد (بين ١٨٠ و١٨٥ هـ/ ٧٩٦ و ٨٠١م؟). نشأته مجهولة. أساتذته غير معروفين. تحصيله، لا ذكر له. حوادث شخصية هامة في حياته غير مدوَّنة. تاريخ وفاته مثار جدال (بين ٢٥٢ و٢٦٠هـ/ ٨٦٦ و٨٧٣م؟)... كل هذه المواضيع تفتقر إلى المراجع التي يمكن أن ترفع الغموض عنها.

إن أقدم مرجع ورد فيه ذكر اسم الكندي الفيلسوف هو تاريخ الطبري المعروف «بتاريخ الأمم والملوك». والطبري معاصر الكندي[1]. فقد ذكر الطبري أنه عقب موت الخليفة العباسي المنتصر بالله (ابن المتوكل) عام (٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، عمل محمد بن موسى المنجّم على إبعاد الأمير أحمد بن المعتصم عن الخلافة. «لأن أحمد بن المعتصم صاحب الكندي الفيلسوف، والكندي عدو لمحمَّد وأحمد ابنَي المنجّم»[2].

---

(١) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤هـ/ ٨٣٩م — ٣١١هـ/ ٩٢٣م). واننا إذ نعتمد رأي الأستاذين نللينو وبروكلمان في أن موت الكندي كان سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م. يكون عمر الطبري أربعاً وثلاثين سنة عند موت الكندي.

(٢) **تاريخ الطبري**. بيروت (مشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات) لا. ت، جـ ٧، ص ٤١٧.

ولئن كان ظاهر هذه الرواية يسبغ على الكندي مظهر «الشخصية التاريخية» المسبِّبة في إقصاء مرشح عن سدَّة خلافة الدولة العبّاسيّة[1]، فإنَّ هذه الاشارة العارضة، التي ذكرها الطبري بعد نيف وخمسين سنة من حصول الحادثة المذكورة أعلاه، لا تكفي لوضع ملامح شخصية الكندي الفيلسوف.

والجدير ملاحظته أن الطبري، الفارسي الأصل، والحريص على عرض المفارقات الإتنية في «تاريخه»، لا يذكر، في كلامه على الكندي، لقب «فيلسوف العرب»، ذلك اللقب الذي شاع في ما بعد، انطلاقاً من «فهرست» ابن النديم، الذي حوى أيضاً أقدم ثبت بمؤلفات الكندي[2]. ولكنه يكتفي بذكر لقب «الفيلسوف» فحسب، أي اللقب الذي كان يُطلق، في المجتمعات الإسلامية، على المشتغلين بعلوم الحكمة الأغريقية، وكان جلّهم من غير العرب وغير المسلمين. كما إن عبارة «الكندي الفيلسوف» المذكورة، بدل عبارة «الفيلسوف الكندي»، تتضمن ضعف شهرة أبي يوسف يعقوب في زمانه، حتى فترة كتابة تاريخ الطبري[3]؛ كما تدل صفة «الفيلسوف» الواردة بعد اسمه على قصد تمييزه عن أكثر من كندي واحد كان معروفاً بهذا الاسم[4].

---

(۱) لم تظهر ردة الفعل السنية ضد المعتزلة إثر وفاة الخليفة المأمون مباشرة، إذ أن عقيدة خلق القرآن ظلت إيديولوجية السلطة، مروراً بالمعتصم، وحتى وفاة الخليفة الواثق بالله (۲۳۲ هـ/ ٨٤٦ م) أي ثلاث عشرة سنة بعد موت المأمون. وكان أحد مظاهر الصراع على السلطة نزوح أجهزة الدولة من بغداد الى سامرّاء التي أصبحت العاصمة السياسية الجديدة للدولة العباسية. ولكن الصراع ضد المعتزلة حُسم نهائياً بتولّي المتوكل سدة الخلافة، وكان الكندي عندئذ في الخامسة والأربعين من عمره. ولا بد، استنتاجاً، من أن يكون لهذا التاريخ أهمية كبرى في سيرة حياة الكندي الفكرية.

(۲) ابن النديم، **كتاب الفرست**. تحقيق رضا— تجدد، طهران ۱۹۷۱م، ص ۳۱٥.

(۳) ثمة مؤرخان، يحمل كل منهما اسم الكندي، اشتهرا بعد كتابة «تاريخ الطبري»، وهما: محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي التجيبي (۲۸۳ هـ/ ۸۹٥ م— ۳٥۰ هـ/ ۹٦۱ م)، مؤلف كتاب «تسمية ولاة مصر»، و«كتاب القضاة». وابنه عمر (بن محمد الكندي) مؤلف «كتاب فضائل مصر».

(٤) «تُنسب إلى عصر المأمون محاورة دينية دعا فيها أحد الهاشميين مسيحياً يدعى «الكندي» إلى الإسلام، فرد هذا عليه». =

إن كون كندة من القبائل العربية الكبيرة ذات النفوذ العريق المستمر من الجاهلية حتى الأعصر العباسية ، يجعل لقب « الكندي » أوسع من أن يعين شخصاً واحداً بذاته[1] .

ضمن هذا الإطار يمكننا فهم الجدل ، الذي لم يزل قائماً ، حول هويّة الكندي البخيل ، أحد « أبطال » كتاب البخلاء للجاحظ ، معاصر الكندي ، حيث لا يذكر المؤلف صراحة أن البخيل المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الفيلسوف .

فالشيخ مصطفى عبد الرازق يذهب إلى أن كندي الجاحظ هو نفسه الفيلسوف[2] . كما إنه يقوم بمحاولة تأريخ موت الكندي انطلاقاً من « بخلاء » الجاحظ ، فتغدو وفاة الفيلسوف ، برأيه ، قبل سنة ٢٥٣ هـ/ ٨٦٨م .

إن هذا التشديد على جعل الفيلسوف الكندي هو ذاته « بطل » كتاب « البخلاء » ، ينمّ عن رغبة متأخرة عند مؤرخي الفكر العربي ، وكتّاب السيرة العرب ، لإعطاء الفيلسوف شهرة تتناسب مع صورته كرائد « الفلسفة » في

= يستنبط المستشرق موير Muir أن تاريخ هذه المحاورة هو سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م.

بينما يعتقد كازانوفا أنه سنة ٢٠٤ — ٢٠٥هـ/ ٨١٩ — ٨٢٠م.

أما ماسينيون فيرى في هذه المحاورة إشارة إلى رد الطبري على البربهاري الحنبلي (المتوفي سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م) إن اسم النبي مد موضوع أمام عرش الله . ويرجح أنها تعود الى تلك الحقبة .

وبروكلمان يعتبر أن أسميَ المؤلفَين عبد الله بن اسماعيل الحسن الهاشمي وعبد المسيح بن اسحق الكندي - اللذين ذكرهما البيروني ، مختلفان .

راجع بروكلمان . **ت أ ع** . جـ ٤ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(١) مثلاً : بين رسائل الكندي « رسالة في الفراسة » ، يزعم المستشرق ريشر Rescher في « مجلة المستشرقين الألمان (ZDMG) وبدون تدليل دقيق . ان مؤلفها هو كندي آخر .

أنظر : بروكلمان ، **ت أ ع** ، جـ ٤ ، ص ١٣١ .

(٢) مصطفى عبد الرازق . **خمسة أعلام من الفكر الاسلامي** . دار الكتاب العربي ، لا ت . ص ٣٤ .

الإسلام[١] ، تلك الصورة التي يصرّ بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين ، بدورهم ، على أن تكون له ايضاً[٢] .

ولكن الوقائع التاريخية لا تقدم قرائن ثابتة لدعم هذه الصورة. فالكندي «الفيلسوف» لا يبدو في زمانه «مالئ الدنيا وشاغل الناس» ؛ وكان اسمه أقل بريقاً من أسماء كثيرة ، فكرية وأدبية ، معاصرة له ؛ وظلت شهرته شبه مغمورة حوالي القرن بعد وفاته[٣] .

إن أكثر ملامح شخصية الكندي ، وأغلب عناصر مكانته الفكرية في عصره ،

---

(١) وتأكيداً لهذه الشهرة التي كانت فعلاً محدودة زمن حياة الفيلسوف ، يذكر ابن النديم ، وهو صاحب أول ترجمة للفيلسوف ، ان نسب الكندي يتحدر من سلسلة طويلة تتضمن ثمانية وعشرين جيلاً ، كل واحد منها معروف بالاسم (اسماء ملوك كندة) تنتهي عند الجدّ الأول يعرب ! وهكذا جُعل الكندي من سلالة الملوك ! .

والغريب في الأمر أنَّ هذه الملاحظة حول أصل الكندي غالباً ما تمرُّ دون تعليق ونقد معبِّرين عند الكثير من المؤرخين المعاصرين :

(٢) مهما يكن من أمر ، فإن فرضية كون بخيل الجاحظ هو الكندي الفيلسوف ، لا تخلو من تناقض داخلي ، وتناقض مع مراجع خارجية أخرى عن الفيلسوف. فالجاحظ ألّف رسالة في «فرط جهل الكندي» (كذا) ؛ ومصطفى عبد الرازق يذكر هذه الرسالة في كتابه (ص ٣٨) ، ومع ذلك يصرّ على اعتبار كندي الجاحظ هو الفيلسوف نفسه ! فكيف يُعقل أن يكون هذا الكندي هو أبا يوسف يعقوب الفيلسوف وهو «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها» ، كما يقول عنه ابن النديم؟

(٣) ولهذا الرأي دلائل عديدة معبِّرة ، منها : الخلاف حول تاريخ ولادة الكندي ، وخاصةً ذلك الأبهام الكبير حول تاريخ وفاته (بين ٢٥٢ و٢٦٠هـ/ ٨٦٦— ٨٧٣م؟). في حين أن حنين بن اسحق ، معاصر الكندي بالولادة والوفاة ، «توفي يوم الثلاثاء لستّ خلون من صفر سنة ستين ومائتين ، وهو أوّل يوم من كانون الأوّل سنة ألف ومائة وخمس وثمانين للأسكندر الرومي». (أي ٨٧٣م.) **الفهرست** ، ص ٣٥٢— ٣٥٣.

«ومات الشيخ أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا الفيلسوف يوم الخميس لتسع بقين من ذي القعدة سنة أربع وستين وثلثمائة للهجرة ، وهو لثلاث عشرة من آب سنة ألف ومائتين وخمس وثمانين للاسكندر ، (أي ٩٧٣— ٩٧٤م) ، ودُفن في بيعة القطيعة في بغداد». ابن القفطي. **إخبار العلماء**... ص ٢٣٨.

تبدو مختلقة في عصور لاحقة [١] ، ومستنبطة ، أو مركّبة من معطيات فقيرة لا تسمح بتكوين صورة كاملة ، واضحة ، وحقيقية له .

إن المسألة المهمة ههنا ليست مناقشة شخصية بطل «بخلاء» الجاحظ ، فهذه ليست من أهداف بحثنا [٢] . بل ان مقصودنا الأساسي هو الكشف عن مكانة الكندي عند معاصريه ، وإبراز منزلته الحقيقية في تاريخ «الفلسفة» في الاسلام ، دون الركون الى مصادر واهية ، ومبهمة ، وناقصة [٣] .

إن حقيقة شخصية الكندي يجب البحث عنها في وثائق قليلة . وحتى هذه الوثائق القليلة لا يمكن الركون إليها ، على الرغم من فقرها ، دون نقد وتمحيص . فالكندي يبدو لنا مؤلفاً موسوعياً ، وتلاميذه كثر ، نعرف منهم الأمير أحمد بن الخليفة المعتصم .

كلما كان الزمان يتمادى على وفاة الكندي ، كانت تزداد الروايات عنه ، محاولةً إكمال تلك الصورة التي قدمتْهَا ناقصةً وفقيرةً المراجعُ القريبة إليه زمانياً .

ففي حين لا يذكر صاحب «الفهرست» أن الفيلسوف كان يقرض الشعر ، يذكر

---

(١) وليس أدل على ذلك مما يقوله ابن النديم عن تلاميذ الكندي ووراقيه وهم «حسنويه . ونفطويه . وسلمويه . وآخر على هذا الوزن» ! راجع **الفهرست**، ص ٣٢٠.

(٢) يقول طه الحاجري عن حق : «إذا أردنا أن نتلمس شخصية الكندي الفيلسوف على ما تأدت الينا في ثنايا كلام الكندي الذي ساقه الجاحظ ، لم نظفر بها ... وعلى هذا نرجِّح ان كندينا هذا هو شخص آخر ، منسوب الى كندة ، غير أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف .

راجع : طه الحاجري . مقدمة **كتاب البخلاء** للجاحظ ، القاهرة (دار الكتاب المصري) ١٩٤٨ ؛ ص ٢٣٤ — ٢٣٥ .

(٣) إن المسؤول الأول عن اتهام الكندي الفيلسوف بالبخل هو ابن النديم ، ومن غير أن يذكر مصدر هذا الاتهام . ولكن ابن النديم ، الذي كتب «الفهرست» بعد موت الجاحظ وموت الكندي بأكثر من قرن ، يبدو ضحيّة هذا الابهام حول هوية كندي الجاحظ . وبعض المؤرخين اعتبر كلام ابن النديم «مصدراً» لتأكيد بخل الكندي الفيلسوف.

له ابن أبي أصيبعة بيتين من الشعر ، نقلاً عن ابن قتيبة (معاصر الكندي) في كتاب «فرائد الدر» ، وابن قتيبة نقلاً عن «بعضهم» (كذا)[1] . كما يذكر له أيضاً قصيدة سينية من سبعة أبيات نقلاً عن العسكري اللغوي ، عن أحمد بن جعفر ، عن أحمد بن الطيب السرخسي (تلميذ الكندي)[2] . ويروى ابن نباتة القصيدة السينيّة مع بعض التعديلات وبعض الإضافات ، نقلاً عن الشهرزوري في «نزهة الأرواح»[3] ، كما يروى قصائد أخرى منسوبة كلها الى الكندي.

خلاصة القول أن ابن أبي أصيبعة وابن نباته المصري (اللذين عاشا بعد الكندي بقرون عديدة) يتابعان تقليداً قديماً بنسبة أبيات شعرية للكندي ، على الرغم من أن أقرب المراجع ، بالزمان ، للفيلسوف (وهي بعيدة عنه نسبياً) لا تذكر أن الكندي كان ينظم الشعر.

وقد لا يكون الكندي هذا هو الفيلسوف يعقوب إذ ، كما يقول ريجي بلاشير ، أن الكتّاب العراقيين من القرن التاسع الميلادي(الثالث الهجري) كثيراً ما أشاروا الى وراثة الموهبة الشعرية في بعض الأسر... في الفترة الممتدّة من النصف الثاني للقرن السادس الميلادي حتى حوالي سنة ٧٢٥م»[4] .

ويبدو أن هذا التقليد استمرّ أيضاً في القرن التاسع الميلادي ، وهو عصر الكندي ، وحتى القرن العاشر الميلادي ، عصر ابن النديم . فانتساب الفيلسوف الى

---

(١) ابن أبي أصيبعة . **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** . بيروت (دار الثقافة) ط ٢ ، ١٩٧٨ — ١٩٧٩ ، جـ ٢ ، ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٣) الشهرزوري . **نزهة الارواح** . نسخة مصوّرة بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٧٥ ، ذكرها مصطفى عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٢٧ — ٢٨ .

(٤) كتاب «**دراسات المستشرقين حول صحّة الشعر الجاهلي**» . ترجمها عن الألمانية والانكليزية والفرنسية عبد الرحمن بدوي . بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٧٩ ؛ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ .

أسرة كندة ذات التراث المعروف في السؤدد السياسي ، كما في الشعر ، يعزّز رأي بلاشير ، معطوفاً على ملاحظة ابن النديم .

ويستفيض ابن نباته بسرد روايات لم تذكرها مراجع سابقة ، حول براعة الكندي في مجال نقد الشعر : مثل نقده بيتاً من الشعر لأبي تمّام بحضور الشاعر نفسه ، ممّا حدا بأبي تمّام على ارتجال بيتين لم يكونا أصلاً في القصيدة المنشودة ، اقراراً منه ضمناً بصحّة ملاحظة الفيلسوف ، واظهاراً لبراعته الشعرية . وقد استحوذ هذا إعجاب الكندي وتقديره[1] . كما ذكر ابن نباته أيضاً شواهد تعرب عن منهج فلسفي عند الكندي في نقده لقصائد ، بعضها منسوب لشعراء مجهولين[2] .

والجدير بالذكر أن كل هذه الملاحظات لا أساس لها في المراجع القديمة . ويبدو أنها تندرج ضمن محاولة تركيب صورة للكندي يبدو معها الفيلسوف ملماً بالعلوم العربية الأصيلة .

ويجبُ ألّا يُستدل مما ذكره القفطي ، نقلاً عن ابن جلجل الأندلسي ، من أن الكندي « خدم الملوك مباشرة بالأدب »[3] بأنه كان شاعراً ، أو ناقداً أدبياً ، علماً بأن أبرز وجوه الأدب ، عند العرب ، كان الشعر . فقول القفطي عن الفيلسوف إنه « انتقل الى بغداد وهنالك تأدب »[4] يدل على معنى واسع لعبارة « أدب » التي تشمل مجمل العلوم والفنون والأخلاقيات النظرية بشكل خاص ، وهذا ما ينطبق على « أدب » الكندي الذي يعالج مواضيع بالغة التنوع : مثل المنطق ، والموسيقى ،

(١) ابن أبي أصيبعة ، المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) و (٤) القفطي . جمال الدين . أخبار العلماء بأخبار الحكماء . بيروت (دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع) لا . ت ؛ ص ٢٤١ .

والهندسة ، والنجوم ، والفلك ، والطب ، والسياسة ، والابعاد ، والصناعة ... الخ [1] .

وتبدو أسطورة الكندي الشاعر غير منسجمة مع الأحكام الشائعة حول ضعف بيانه ، وبأنه «رديء اللفظ ، قليل الحلاوة» [2] ، جاهل بأسرار اللغة العربية وعلومها . فقد جعلته إحدى روايات ابن الأبناري يركب إلى أبي العباس [3] ليتناظر معه حول مسألة لغوية. فحسب هذه الرواية ، اعتبر الكندي أن في كلام العرب حشواً ، لأنهم يستعملون ثلاثة أشكال لعبارة ذات معنى واحد (عبد الله قائم — وإن عبد الله قائم — وإن عبد الله لقائم) . فرد عليه أبو العبّاس ، شارحاً له الفروقات الخفية بين هذه الأشكال ، «فما أحار المتفلسف جواباً» [4] !

والحق يقال أن الروايات المختلقة ، غالباً ما تعكس واقعاً ثقافياً عاماً . فرواية ابن الأنباري تنمّ عن مضمون الجدل الذي كان قائماً بين مذاهب ثلاث مدارس نحوية رئيسة يمثّلها : الكوفيون ، والبصريّون ، والبغداديون الذي مزجوا المذهبين

---

(١) راجع : **الفهرست**، ص ٣١٦ وما بعدها .

(٢) كما يزعم الملك أبو جعفر بن بويه بسجستان ، نقلاً عن رواية ينسبها الشهرزوري لأبي سليمان السجزي الفيلسوف (تلميذ يحيى بن عدي المنطقي) . راجع الشهرزوري ، المرجع نفسه ، ص ١٧٥ .

(٣) هو واحد من اثنين ، لهما الكنية نفسها ، معاصِرَي الكندي ، وتُنسب لهما مناظرات نحوية مشتركة : إمّا أبو العباس المعروف بالمبرد ، رأس نحاة البصرة ، وإما أبو العباس المعروف بثعلب ، رأس نحاة الكوفة . والأرجح أنه ثعلب ، لأن ابن الأبناري كان تلميذه ، ولأن المبرد لم يأت الى بغداد إلا في شيخوخته ، أي بعد وفاة الكندي . ويصعب الاعتقاد أن الكندي ركب الى البصرة لمناظرته . هذا إذا سلمنا بصحة هذه الرواية ، التي تبدو لنا قابلة للشك ، إذ ينفرد بروايتها مرجع واحد يعود تاريخه الى قرنين بعد وفاة الكندي .
راجع **ت أ ع**، جـ ٢ ، ص ١٢٥ .

(٤) أبو بكر عبد القاهر الجرجاني ، **دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة** ؛ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ . ذكره عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٢٦ .

السابقين ، «على الرغم ممّا يبدو من أن الخلاف المزعوم بين مناهج تلك المذاهب — كما يقول بروكلمان — لم ينشأ الاّ على أساس المنافسة بين المبرد وثعلب»[1].

فالبصريون ، الذين كانوا يسمون «أهل المنطق» ، كانوا في منهجهم النحوي يهتمون بملاحظة الظواهر النحوية ، والمقارنات ، وربطها بأنظمة منطقية. وهذا المنهج كان يتنزع تأييد الفلاسفة بشكل عام. بينما كان منهج الكوفيين (وابن الأنباري ، تلميذ ثعلب ، من بينهم) يتجه بشكل عام الى جمع النصوص التي يعتقد أصحاب هذا المذهب أنها أقرب الى أصول اللغة العربية.

وباستثناء رواية ابن الأنباري ، فإن المراجع الموثوق بها لا تقدم لنا ما يمكننا من القول بأن الكندي شارك في جدل النحويّين ، أو كان له موقف من مذهب نحويّ محدّد : مع العلم أن موقفه من النصوص القرآنية يعتمد التأويل المنطقي للآيات ، على طريقة المعتزلة[2].

مع ذلك ، فعلم المنطق لم يقم بالدور المهم في العلوم العربية كالذي قام به في العلوم السريانية. فعلى الرغم من «تعاليم الكندي المنطقية التي قوّمت الدراسة العربية لمنطق أرسطو ودفعتها الى الأمام... ظلّ منطق أرسطو يحتل المرتبة الثانية بعد النحو ، كقاعدة للعلوم الانسانية»[3] في العالم الإسلامي. فرواية ابن الأنباري عن «جهل» الكندي الفيلسوف شؤون النحو ، وهزيمته في صراعه مع النحاة ، تندرج في سياق محاولات إبعاد أهل المنطق والفلاسفة عن مجال النحو ، كما كانت ترى ركائز هذا النحو مدرسة الكوفيين.

---

(١) بروكلمان ، **ت أ ع**. جـ ٢ ، ص ١٢٥.

(٢) راجع مثلاً رسالته «في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ» ؛ الرسائل ، جـ ١ ؛ ص ٢٤٤ — ٢٦١.

(٣) دي لاسي أوليري. **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. ترجمة اسماعيل البيطار ؛ بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٧٢ ؛ ص. ١٢٣.

والحال أن هذه المواقف، هي بدورها، تندرج ضمن صراع أشمل بين المعتزلة القائلين بسلطان العقل وقدرته المطلقة، وبين مذاهب أهل السلف الذين يؤيدون بشكل عام الشروحات التقليدية ويعترفون بعقم سلطة العقل، في الشؤون الماورائية بشكل خاص. فموقع الكندي يبدو محدداً ضمن هذا الإطار، حتى ولو كانت النصوص تعوزنا: فمن الواضح أنه يقف في جهةٍ مخالفة لمذهب ابن الأنباري.

ويجب ألّا يُنظر إلى هذه الرواية من خلال مقاييس تقويمية معاصرة، «إذ كان علماء المسلمين، في القرن العاشر الميلادي (الرابع للهجرة) يقسمون العلوم الى علوم عربية، وإلى علوم الأوائل غير العربية. ومن الأولى: علوم اللسان، والفقه، والكلام، والتاريخ، وعلوم الأدب، ومن الثانية: العلوم الفلسفية والطبيعية والطبية»[1]. فاتهام الفيلسوف «بالجهل» بشؤون اللغة العربية هو، في الآن ذاته، طعن بمكانته الفكرية في مجال العلوم الأصيلة، حتى ولو اعتُرف له بالمكانة الرفيعة في العلوم الدخيلة.

مهما يكن من أمر، فإن محاولة الحطّ من مكانة الكندي في «العلوم العربية» الأصيلة، ومنها علم اللغة، وما يستتبعه من شك في مكانته كفيلسوف في مجال العلوم الدينية، تبدو متناقضة مع وقائع موضوعية عامة. فالكندي ترعرع في بيئة ثقافية حافلة بالمناقشات اللغوية والكلامية التي كانت تعتمد التأويلات المنطقية للآيات القرآنية، وعلى الغوص في سرائر اللغة العربية بغية فهم أفضل للآيات. ففي «رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى عزّ وجلّ»[2] يبحث الكندي في المعاني العديدة للفظة «سجود» في اللغة العربية، لضبط معناها المقصود في الآية السادسة من سورة الرحمن»: «والنَجْمُ والشَجَرُ يَسْجُدانِ»؛ وينتقد من لم يعرف «اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي وإن كانت كثيرة في اللغة العربية، فإنها عامة لكل لغة»[3].

(١) دي بور. **تاريخ الفلسفة في الاسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده؛ القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨؛ ص ٣٦.

(٢) و(٣) الرسائل، ص ٢٤٤ وما بعدها.

وفي رسالته «في كمية كتب أرسطو طاليس»، يبرز الكندي وجازة الآيات القرآنية وبيانها «التي اذا قصد الفيلسوف الجواب فيها ... ما نجده أتي بمثلها»[1]. من هذه الآيات: «مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحيِيهَا مَنْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»[2]. ومنها أيضاً: «كُنْ فيكُون»[3]. ومنها أيضاً: «الذي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً، فإِذَا أَنْتُمْ منه تُوقِدُون»[4].

ويتخطّى الكندي بشرحه ما اشتُهر «باعجاز القرآن»، اللغوي والبياني، إلى تأويل هذه الآيات تأويلاً فلسفياً معتمداً عادات وقواعد اللسان العربي: فهي تعني ببلاغة وإعجاز لا مثيل لها في لغة البشر حقيقة الخلق من عدم، أو «جعل هو من لا هو»[5]، أو اخراج «أيس من ليس»[6]، أي أن الشيء يكون من نقيضه. وهذا المنطق الجدلي عند الكندي يلمِّح هنا — دون أن يصرِّح — إلى حدوث العالم، أي الحقيقة المركزية التي يخالف بها أرسطو. فالله عنده يخلق العالم من عدم بلا زمان. وإذا قيل للكندي: كيف يأمر الله ما ليس كائناً، في قوله: «كُنْ فَيكُوْن»؟ يجيب أن الله «يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، إذ ليس مخاطب»[7]. ويدعم تأويله هذا بحجة لغوية، مستشهداً ببيتين من الشعر لامرئ القيس، ابن عشيرته.

فإذا اكتفينا بهاتين الرسالتين ذات الطابع الكلامي الجدلي اللغوي، من غير الركون الى رسائل كلامية أخرى للكندي، وهي مفقودة، وقد تزخر بقسط أكبر من التأويلات اللغوية لآيات الكتاب أو سواها، نجد أن الرواية التي ذكرها الجرجاني، نقلاً عن ابن الأنباري حول «جهل» الكندي بعلوم اللغة، ليس لها أي أساس مقنع[8].

---

(١) **الرسائل**، ص ٣٧٣.

(٢) و(٣) و(٤) من سورة (يس).

(٥) و(٦) و(٧) **الرسائل**. ص ٣٧٥.

(٨) مع ذلك، فإننا نجد عند الكندي مخالفات لقواعد اللغة العربيّة. مثلاً: يستعمل الكندي الفعل الرباعي «أشفى» بمعنى «شفي». في رسالته «في الحيلة لدفع الأحزان». وفي غيرها. راجع عبد الرحمن بدوي. **رسائل فلسفية (للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي)**. بيروت (دار الأندلس) ط ٢. ١٩٨٠. ص ١١.

ثمة أدلة غير مباشرة تدحض رواية ابن الأنباري ، منها اطلاع الكندي الواسع على منطق أرسطو ، وتأليفه في المنطق محتذياً حذو المعلم الأوّل . فابن النديم يحصي له عشرة مؤلفات في المنطق . ومؤرخو الفلسفة ينسبون له اختصار كتاب العبارة (باري هرميناس) ؛ وتفسير أنالوطيقا الأولى والثانية ، وكتاب السفسطة (سوفسطيقا) ؛ وكتاب الشعر (فويطيقا) ؛ وهي مؤلفات أرسطو الأساسية في المنطق .

والحقيقة أن لا منطق بدون نحو ، حسب التقليد الأرسطي ، لأن مقولات الكائن هي مقولات لغوية . ولا شك أن الكندي المنطقي «كان راسخ القدم في علم اللغة»[1] ، هذا العلم الذي كان في أوج ازدهاره زمن الكندي ، ومن غير أن يكون فيلسوفنا بالضرورة من علماء النحو .

والحال ، ان ثقافة الكندي الموسوعية ، وإلمامه بالعلوم العديدة ، وبراعته في كثير منها ، تجعل «جهله» علم اللغة العربية أمراً مستغرباً وغير مقنع .

وهكذا يبدو النقص في الوثائق حول الكندي الفيلسوف ذا مغزى يجدر التوقف عنده : فإن ضعف شهرته في فترة حياته وبعد قرن من موته ، لا ينسجم مع المكانة التاريخية التي أُعطيت له لاحقاً . لقد بدت مكانة الكندي الفكرية وكأنها مكتشفة بعد تأخّر ، وإن هذا الاكتشاف اقتضته ضرورات تأريخية قبل أي شيء . فالكندي لم يُعرف أنّه ذو مكانة تاريخية الاّ بعدما أصبح فعلياً جزءاً من التاريخ . وبهذا نفهم الجدل الذي احتدم لاحقاً ـــ وما يزال محتدماً ـــ حوله ، إذ أن تثمين دوره في تاريخ «الفلسفة» العربية يجعل هذا التاريخ ممكناً ومفهوماً ، وذلك في نقطة هامة من مساره : إنطلاقته الأولى . ولكن انسجام هذه الضرورة مع ضرورات التأريخ لا يمكنها أن تطمس حقيقة عدم انسجام مكانة الفيلسوف مع ضعف شهرته التاريخية .

(١) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ٢٣ .

الفصل الثاني

أسلوب الكندي الفلسفي

رسائل الكندي بين الركاكة والفصاحة :

ترتبط بمسألة علم اللغة جوانب أخرى من ثقافة الكندي ، جرى تقويمها بأحكام متباعدة وحتى متناقضة : مثل خصائص أسلوبه الكتابي ؛ ومسألة وضعه مصطلحات فلسفية جديدة لم تعرفها اللغة العربية قبله ، والإشكال حول مساهمته في تعريب المؤلفات اليونانية بشكل خاص .

إن الموقف التقليدي من أسلوب الكندي الكتابي يختصره قول الملك أبي جعفر بن بويه بسجستان بأن الفيلسوف كان « رديء اللفظ قليل الحلاوة » ، كما يذكر ذلك أبو سليمان السجزي (السجستاني) ، حسب رواية الشهرزوري في « نزهة الأرواح » . ولعلّ ضياع أغلب مؤلفات الكندي ، وعدم تداولها ، والاعتماد على نماذج قليلة منها ، كان وراء تأكيد الحكم الوارد أعلاه . ولم يحظَ هذا الموضوع ، قديماً ، بالقدر الذي يستحقه من الدراسة . أما الذين اعتمدوا على ترجمات لاتينية لرسائل مفقودة الأصل العربي ، فقد أكدوا ، هم أيضاً ، « غموض » أسلوب الكندي . لأن هذه الترجمات لم تحدد بالضبط الفواصل ونقاط الوقوف والجمل الاعتراضية ، وهي كثيرة عند الكندي .

فالمستشرق لوي ماسينيون يحكم على أسلوب الكندي « بالغموض » انطلاقاً من الترجمات اللاتينية لبعض رسائل الفيلسوف ، وبخاصة رسالته في العقل ، واعتماداً على نصوص ليست من تأليف الكندي بل هي اصلاح لترجمات ، مثل كتاب « أثولوجيا » الذي ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وأصلحه الكندي لأحمد بن المعتصم. لأن أكثر ما كتب الكندي قد عبثت به يد الضياع[1] .

ويذهب إتيين جيلسون ، وانطلاقاً من رسالة « العقل » نفسها ، بنصها اللاتيني ، إلى حد التصريح بأن غموض أسلوب الكندي قد يكون ناتجاً من عدم وضوح المعنى في نفسه : « فالمعاني ضعيفة كأن الكندي كان يكابد في امتلاك ناصيتها عناء »[2] .

وعلى الرغم من أنّ دراسة وافية ومستقلة لأسلوب الكندي لم تظهر بعد ، فإن كثيراً من التفسيرات التي تناولت هذا الموضوع — وبخاصة قبل العدد ، الكبير نسبياً ، من الرسائل التي نشرها أبو ريدة — اتخذت في الغالب طابع تبريرات واجدة « للركاكة » و« الغموض » المذكورين أسباباً موضوعية عامة ، ومبرّئة منزلة الكندي الكتابية ، وبالتالي العلميّة ، من ضعف ذاتي .

فمصطفى عبد الرازق يؤكد « أن الأصول التي كان يرجع الكندي إليها ، مترجمة كانت الى العربية أو غيرها أو موجودة في لغاتها الأصلية ، لم تكن تخلو من تحريف ومن غموض »[3] ؛ وكان الفيلسوف يجد عناء في استخلاص معان منها مستقيمة « وفي إبرازها في لغة لم تذلل للأبحاث العلمية ... فيضعف من روعة بيانه حين يقاس بأساليب البلغاء من أدباء العربية في ذلك العهد ، ويضعف من وضوح معانيه

---

(١) Massignon, Louis, "**Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam** (1929).
ذكرها مصطفى عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٢٨ — ٢٩ .

(٢) Gilson, Etienne; **Archives d'histoire doctrinale et littéraire de Moyen-Age** (année 1929 - 30); Paris 1939; Vol IV , p. 22 - 27.
وردت في المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٣) مصطفى عبد الرازق ، المرجع نفسه ص ٣٠ . المؤلف يعتقد أن الكندي كان يطالع الفلسفة اليونانية بنصوصها الأصلية ؛

أيضاً »[1] . ويستنتج عبد الرازق أن غموض أسلوب الكندي ليس ظاهرة فريدة وشاذة إذ « أنّ الغموض كان غالباً على أساليب المشتغلين بالبحوث العلمية في عصر الكندي »[2] ، لأن الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية لم تكن استقرت في نصابها وتحددت معانيها[3] . وثمة ملاحظة أخيرة يسوقها عبد الرازق لتفسير غياب البيان عن مؤلفات الفيلسوف ، وهي أنّ الكندي لم يكن يهتم لرواج مؤلفاته ، لأنه لم يكن « يلتمس بعلمه المنالة والكسب ، فقد كان غنياً »[3] !.

ويَلتَقي عبد الهادي أبو ريده ، في بعض أحكامه على أسلوب الكندي ، مع مصطفى عبد الرازق : « فالكندي كان يقوم باستخدام اللغة العربية لأول مرة في تاريخها ، في التعبير عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية » ، ورسائله هي : « أقدم نصوص الفلسفة العربية وأثمنها وأصعبها أسلوباً وقراءة »[4] ، وهي مثال « للنثر العربي الفلسفي في أول عهده »[5] .

ويردّد أحمد فؤاد الأهواني — ناشر ومحقق « كتاب الكندي في الفلسفة الأولى » بلغته الأصلية العربية — أكثر أحكام ماسينيون وجيلسون وعبد الرازق ، بأن الغالب على أسلوب الكندي هو « الغموض ، والتواء التعبير ، ومجافاة روح العربية »[6] . وتبريره أنّ « مرجع هذا كله إلى طول النظر في الكتب اليونانية والسريانية ، مع صعوبة النقل ووعورة الموضوعات ، واصطناع الألفاظ الجديدة للتعبير عن نظائرها في تلك اللغات »[7] . ويستنتج الأهواني أن غموض البيان كان واحداً من ثلاثة

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١.

(٤) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص (ف و ص).

(٥) ابو ريده ، الرسائل ، ص ٢٥.

(٦) و (٧) أحمد فؤاد الأهواني . **كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى** . القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ ، ص ٣٥.
والأهواني يعتقد كعبد الرازق ، ونقلاً عن مراجع قديمة ، أن الكندي مارس الترجمة.

أسباب كان لها الأثر السيئ على مكانة الكندي الفلسفية والعلمية : «لقد كانت رداءة أسلوب الكندي ، وما فيه من عجمة ، سبباً في انصراف الناس عنه ، وعلة في عدم شهرته»[1] . ولكن المؤلف يعترف بصعوبة إعطاء حكم نهائي على اسلوب الكندي الكتابي : فقد «آثر المحدثون أن يتنحوا عن ابداء الرأي في اسلوب الكندي ، نظراً لضياع كتبه ، واعتمد الأستاذ مصطفى عبد الرازق على بعض النصوص الواردة عنه»[2] . ويضيف الأهواني : «نستطيع بعد العثور على بعض مخطوطات الكندي أن نحكم على أسلوبه من واقع هذه النصوص»[3] .

ولم يتغير الحكم على أسلوب الكندي ، حتى بعد نشر عدد كبير من رسائله التي كانت تُعتبر ، حتى الثلاثينات من هذا القرن ، مفقودة . فعبد الهادي أبو ريده ، ناشر هذه الرسائل للمرة الأولى بين ١٩٥٠ و١٩٥٣م ، يصف أسلوب الكندي «بالركاكة» ، و«الصعوبة» ، و«التكرار الممل»[4] . كما أنّه يلتقي في بعض أحكامه على أسلوب الكندي مع تبريرات عبد الرازق والأهواني : «فالكندي كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرّة في تاريخها ، في التعبير عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية»[5] ، ورسائله هي «مثال للنثر العربي الفلسفي في أول عهده»[6] .

ولكن أبا ريده لا يكتفي ، كما فعل سابقوه ، بعرض وجوه «الركاكة» و«الغموض» في أسلوب الكندي الكتابي فحسب ، بل يستعرض خصائص أخرى له ، مختلفة تمام الاختلاف : «فأسلوبه جزل رصين ، قوي الألفاظ ، متين بناء

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦. قارن هذا الرأي برأي عبد الرازق القائل ان الكندي «لم يكن يهتم لرواج مؤلفاته... لأنه كان غنياً» .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤.

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥.

(٥) أبو ريده ، **الرسائل**، ص (ف) و(ص) .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٥.

الجمل ، موصول ما بينها وصلاً منطقياً. وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين »[1] ، ومن « وثبات بلاغية »[2] « وهو طويل النَفَس ... وقوي من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التي يدهش لها القارئ الحديث »[2] .

والحال إن حكماً كهذا على أسلوب مؤلف بعينه ، وهو الكندي ، لا يخلو من تناقض لا بدّ من إيضاحه : فأبو ريده يصف أسلوب الكندي تارةً بالركيك ، وطوراً بالقوي المتين.

والأهواني يقف تقريباً الموقف نفسه. فتارة يقول : « أسلوب الكندي في جملته ليس بليغاً » يغلب « عليه الغموض ، والتواء التعبير ، ومجافاة روح العربية »[3] ؛ وطوراً يقول مستدركاً : « على أنك تقع في بعض الأحيان على عبارات يبدو فيها الترسّل فيرتفع الى مقام البلغاء »[4] .

كيف يمكن تفسير استعمال الكندي لأسلوبين لها ميزتان متناقضتان ؟

هل ثمة أسلوبان مختلفان تمام الاختلاف ، من حيث البناء ومن حيث النوع ؟ وهذا ما يبدو صعب التصديق ، إذا انطلقنا من فرضية أننا أمام مؤلف واحد بعينه . أم ثمة أسلوب واحد يتبدّل من الرداءة الى المتانة ، وبالعكس ؟ وهذا أيضاً يصعب لاقتناع به ، إذ أن وجود أسلوبين مختلفين في الرسائل المنسوبة الى الكندي يبدو حقيقة ظاهرة .

إنّ الجواب على هذه التساؤلات يكمن في دراسة جديّة ، في ضوء قواعد النقد الأدبي والألسنيّة المقارنة ، وفي ضوء ما يسمّيه علماء منهجية التاريخ بالنقد الداخلي ، وهذا ما لم يحصل حتّى اليوم — على حدّ علمنا — بالنسبة لنصوص

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣.

(٣) و(٤) الأهواني ، المرجع السابق ، ص ٣٥.

المؤلفات المنسوبة للفيلسوف الكندي. بيد أننا نستطيع أن نُبدي ملاحظات وتساؤلات أولية حول أسلوب هذه النصوص، عسى أن يحظى هذا الموضوع بدراسات لاحقة وافية ومستقلة.

أنواع أساليب الكندي:

إن مطالعة نقدية لرسائل الكندي العربية بخاصة، أكثر من تلك التي موجودة بترجمتها اللاتينية ذات النص العربي الأصلي المفقود[١]، تُبرز لنا وجود أكثر من أسلوبين: ونستثني ههنا، بالطبع، الترجمات العربية الحديثة، أو الايطالية والألمانية والفرنسية والانكليزية، لنصوص باللاتينية مترجمة في القرون الوسطى.

إن الدارس يلاحظ أن ثمة أربعة أنواع مختلفة — على الأقل — من الأساليب في نصوص الرسائل المنسوبة الى الكندي.

أ — النوع الأول: الديباجة:

هو أسلوب ديباجة الدعاء الذي غالباً ما يرد في مقدمة رسالته وفي خاتمتها بصيغة ابتهال الى الله، أو حتى في متن بعض الرسائل[٢]، حيث يردّ المؤلف على الانتقادات، كردّه على مهاجمي الفلسفة[٣]، وينصح ويرشد[٤]. وتغلب على أسلوب هذه الفقرات الوثبات البلاغية التي تتميّز بالمجاز وبالايقاع السجعي ذي النفَس الخطابي، والنفحة الكلامية الجدلية. مثال ذلك ما ورد في رسالته الى

---

(١) مثل رسالته «**في الجواهر الخمسة**». راجع **الرسائل**، ص ٨ وما بعدها. أو رسالته «**في العقل**»، الرسائل، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢) رسالته «**في الفلسفة الأولى**»، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣ — ١٠٤.

(٤) عبد الرحمن بدوي. **رسائل فلسفية**... ص ٦ وما بعدها.

الخليفة المعتصم «في الفلسفة الأولى»، وهي من مؤلفات مرحلة الشباب[١] : «فنحن نسأل المطّلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على ربوبيّته، وإيضاح وحدانيّته، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم، والهاتكة لسجوف فضائحهم، المُخبرة عن عورات نحلهم المردية، أن يحوطنا، ومن سلك سبيلنا، بحصن عزّه الذي لا يرام، وأن يُلبسنا سرابيل جنّته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعزّ قوّته الغالبة ...»[٢] . فالكندي بالغ هنا في استعمال المجاز، فهو لم يذكر الله بالاسم، ولكنه سمّاه «المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا». كما أنّه جعل مفعول فعل «يسأل»، في بداية الجملة، يتأخر عن الفعل، وتنفصل بينهما جمل اعتراضية عديدة ذات خاتمات سجعية. والملاحظ أيضاً ان الكندي في توجهه الى الله، وهذا من مواضيع الآلهيات وما وراء الطبيعة، لا يستعمل التعابير الفلسفية الاغريقية البحتة التي يستعملها في نصوص أخرى، بل يكتفي باعتماد لغة أهل النظر من المتكلمين، ولغة رجال الدين، ممّا ينسجم تماماً مع تقاليد البلاغة عند العرب.

ب ـ النوع الثاني: مضمون الرسائل:

وهو أسلوب مضمون الرسائل الذي يبدأ مباشرة بعد الدعاء (ثمة رسائل تخلو من الدعاء)، ويتميز بالدلالة المباشرة على الفكرة دون الاهتمام ببلاغة التعبير؛ كما يتميّز «بالتكرار المملّ»، و«الركاكة»، و«الغموض»[٣] ، واستعمال اللغة العربية دون التقيد بالقواعد المتّبعة، كإدخاله أداة التعريف الى الضمير الغائب المفرد: مثلاً «الهو»، والاعتماد على اشتقاقات غير مألوفة لألفاظ نادرة الاستعمال خارج التأليف

(١) الرسالة موجّهة الى المعتصم الذي حكم ما بين ٢١٨ هـ/ ٨٣٣م ـ ٢٢٧ هـ/ ٨٤١م؛ وكان الكندي (المولود حوالي عام ١٨٥ هـ/ ٨٠١م)، عند تأليفها، في منتصف العقد الرابع من عمره.

(٢) **الرسائل**، ص ١٠٥.

(٣) وهي النعوت التي أطلقها ماسينيون وعبد الرازق وأبو ريده على أسلوب الكندي.

الفلسفي، ممّا يزيد في غموض الأسلوب ليس مهيأً للنظر الفلسفي. مثال ذلك، ما ورد في رسالته «كمية كتب أرسطوطاليس ...»، مع أن أسلوب هذه الرسالة ينطلق بليغاً في المقدمة، ويحافظ على البلاغة في مقاطع عديدة منها تتداخل مع مقاطع أخرى ظاهرة الركاكة»[1].

وتبرز ركاكة أسلوب الكندي التي اتهمه بها دارسوه، أكثر ما تبرز، في النصوص ذات الطابع العلمي المحض حيث مجالات البلاغة الأدبية ضيقة، وحيث المضمون يفرض أسلوباً دلالياً مباشراً[2]. وهذا ما نجده مثلاً في «رسالته في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة».

وقد حاول دارسو الكندي التخفيف من تهمة الركاكة عن الفيلسوف، وذلك بتحميل بعض وجوه الغموض للنسّاخ الذين كانوا — بزعمهم — يسقطون ألفاظاً وحتى جملاً بكاملها من النصوص، أو كانوا يعدلون ويضيفون أو يقرأون بعض الكلمات قراءة خاطئة، وكذلك ينسخونها. ويعبّر أبو ريدة عن هذا الموقف بقوله: «ويغلب على ظني أنها (أي رسائل الكندي) كانت في الأصل إملاء من مُمْلٍ لا يدقق في التمسك بقواعد الإعراب، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه... وربما كان بعضها تسجيلاً لكلام ألقاه الكندي»[3]!.

وانطلاقاً من هذه الفكرة، حاول محققو رسائل الكندي الاجتهاد في «تصحيح الأخطاء»، من أجل ضبط ما افترضوا أنّه النص الأصلي. ولكن هذه

---

(١) مثال ذلك قوله: «وعِظَمُهُ لم يكن معدوم فعِظَمُه كان اضطراراً. ثم ان لم تكن، فاعادتها واحياؤها كذلك أيضاً. فإنها موجودة حيّة بعد أن لم تكن حية. فممكن أيضاً أن تصير حية، بعد إذ هي لا حيّة». راجع **الرسائل**، ص ٣٧٤.

(٢) مثال ذلك قوله «... إن لم يكن كذلك كان اذن نقيض ذلك أن لا تكون الحركة البسيطة للجرم البسيط. فإذن إذ ليس الاّ بسيط أو مركّب، فالحركة البسيطة للجرم المركب». راجع **الرسائل**، جـ ٢، ص ٤١.

(٣) **الرسائل**، ص ف.

«الاجتهادات» غالباً ما ابتعدت بالنص عن الركاكة والغموض اللذين يتميز بهما، عن حق، أسلوب الكندي. وربما نأت إلى أبعد ممّا قصده الفيلسوف[1]. ويصل بعض «التصحيحات» إلى حد إعطاء بعض الجمل معاني مناقضة لمضمونها الأساسي[2].

مهما يكن من أمر، فإن هذا النوع الثاني من أسلوب الكندي هو الغالب في رسائله، وقد يكون هو الأجدر بحمل اسم «أسلوب الكندي»، إذ به صاغ الفيلسوف آراءه الفلسفية والعلمية. وهو بشكل عام ركيك وغامض، كما وصفه كثير من النقاد.

ولا يسعنا ههنا القبول، وبدون مناقشة، فرضية أبي ريده بأن «الكندي كان يقوم باستخدام اللغة العربية، لأول مرّة في تاريخها، في التعبير عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية»[3]، إذ أنّ حكماً كهذا يتجاهل مؤلفات فلسفية، أو ترجمات، مفقودة، وبخاصة مؤلفات المترجمين السريان التي ترد عناوينها في كتب «الفهرست» القديمة[4].

كما لا يسعنا أيضاً القبول، بشكل مطلق، برأي أبي ريده القائل أن أسلوب الكندي هو «مثال للنثر العربي الفلسفي في أوّل عهده»[5]، للسبب عينه الوارد

---

(١) مثلاً: نشر المستشرقون هلموت ريتر، وريتشرد فالتسر، وليفي دلّافيدا عام ١٩٣٨ م. رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان»، مع ترجمة لها بالإيطالية. ويزعم عبد الرحمن بدوي، الذي أعاد نشر الرسالة المذكورة، أن النشرة الأولى تحوي «مائتي غلطة على الأقل»، وأغلبها «أخطاء فاحشة»!

راجع: عبد الرحمن بدوي. **رسائل فلسفية**... ص ٧.

(٢) كثيراً ما يعلق أبو ريده في الرسائل على بعض الجمل بقوله: «يجوز أنه قد سقط كلام هنا»، دون أن يكون الأمر فعلاً كذلك. راجع مثلاً: أبو ريده، **الرسائل**، ص ١٠٣، هـ ٣.

(٣) **الرسائل**، ص (ف) و(ص).

(٤) راجع الفصل حول المصطلح الفلسفي عند الكندي.

(٥) **الرسائل**، ص ٢٥.

أعلاه ، إذ تستحيل علينا المقارنة بين أساليب النصوص الفلسفية المختلفة ، وأكثرها مفقود .

إن ظهور مخطوطات فلسفية جديدة ، تعود لعصر الكندي أو قبله ، يمكنها وحدها أن تؤكد أو تنفي صحة هذا الحكم ، مع الاشارة الى أن الكندي ليس رائداً في « النثر العربي الفلسفي » : فيوحنا بن البطريق (المتوفي عام ٢٠٠ هـ/ ٨١٥م) ترجم الى العربية نصوصاً فلسفية قبل عهد الكندي بالتأليف بعشرات السنين ؛ وجابر بن حيّان (المتوفي في العام نفسه) له مؤلفات علمية وفلسفية بالعربية[١] قبل الكندي بعشرات السنين أيضاً . هذا إذا حصرنا كلامنا في الفلاسفة ذوي المنحى الهليني فحسب ؛ أما أسلوب « فلاسفة » علم الكلام ، سابقي الكندي ومعاصريه ، كالمعتزلة بشكل خاص ، فإننا نجد أثره واضحاً في بعض رسائل الكندي ذات المضامين الكلامية[٢] ، وهو الى البلاغة أَمْيل ، نظراً لطبيعة « الكلام » الجدلية بشكل خاص .

---

(١) ثمة من يعتقد أن هذه المؤلفات منسوبة لجابر بن حيّان الذي يبدو شخصية أسطورية .

في كلامه على جابر ، يذكر ابن النديم مزاعم كل فئة من الناس بأن جابراً منها : « واختلف الناس في أمره ... فقال الشيعة انّه من كبارهم ... وزعم قوم من الفلاسفة أنّه كان منهم ... وقال جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين ان هذا الرجل ، يعني جابراً ، لا أصل له ولا حقيقة ، وبعضهم قال أنّه ما صنّف ... وان هذه المصنّفات صنّفها الناس ونحلوه إياها ... » .

ولكن ابن النديم لا يرضى بهذه المزاعم ، وحجته في ذلك أنّ النحل ضرب من الجهل ، ولا فائدة منه ، ويؤكد أن « الرجل (أي جابر) له حقيقة ، وأمره أظهر وأشهر ، وتصنيفاته أعظم وأكثر ... » . وهي بالمئات والآلاف (!) .

الفهرست ، ص ٤٢٠ وما بعدها .

حول هذا الموضوع راجع أيضاً :

Henry Corbin. **Histoire de la philosophie Islamique.** Paris (Editions Gallimard) 1964, pp. 184 - 190.

(٢) أنظر مثلاً رسالته « **في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى** » ... إلخ ، الرسائل ، ص ٢٤٤ وما بعدها .

وجماع القول أن القبول بفكرة كون أسلوب الكندي «نموذجاً» للنثر الفلسفي العربي في أول عهده، مع غياب القرائن الحسية الداعمة لهذا الرأي، تبدو فرضية استنباطية، لا استقرائية، تنطلق من مبدأ مفاده أن «لكل عصر أسلوبه» الذي يختلف، بخصائص كثيرة، عن أسلوب عصر آخر. ومن هذا المنظور، تبدو تمايزات الأساليب الفردية كانعكاسات متعددة «لروح» الأسلوب العام. في ضوء هذا المبدأ يمكن قبول رأي أبي ريده، ليس بشكل مطلق، بل بكثير من التحفّظ، إذ لسنا أمام أسلوب واحد للكندي، بل أمام أساليب مختلفة؛ ممّا يدفعنا، وعن حق، إلى تساؤلات يطال بعضها، من جملة ما يطال، حقيقة نسبة «رسائل الكندي» الى مؤلف واحد.

ج— النوع الثالث: الاقتضاب والغموض في قاموس «الحدود والرسوم»:

وهو الأسلوب الذي تنفرد به وحدها من بين سائر رسائل الكندي، رسالته «في حدود الأشياء ورسومها»[1] التي تأخذ شكل قاموس فلسفي مصغّر. ويتميز هذا الأسلوب بخصائص مخالفة، وأحياناً مناقضة، لما نجده في النصوص الأخرى المنسوبة الى الكندي. في بقية الرسائل، يبدو أسلوب الكندي «طويل النَفَس... بحيث تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة... مع ما في ثناياها من فواصل اعتراضية»، كما يلاحظ ذلك أبو ريده[2]. أما في هذه الرسالة فالجملة مقتضبة، مكثفة، ملخصة، تنسجم مع نمط كتابة القواميس. كما تنسجم، في الآن ذاته، مع أسلوب كتابة «الحِكَم المأثورة» عن الحكماء، والتي تَرِد بصيغة تحديد موجز لمفهوم ما؛ ومنها، على سبيل المثال، بعض الحِكَم المنسوبة الى سقراط، والتي عرفها العرب بشكل مختارات من حنين بن اسحق ومن الكندي[3]، مستمدّ بعضها

---

(١) الرسائل، ص ١٦٤.

(٢) الرسائل، ص ٢٣.

(٣) للكندي رسالة بمختارات من أقوال سقراط موجودة في مخطوطة كوبرولو الوحيدة رقم ١٦٠٨، ص=

ممّا عرضه ديوجين اللايرسي في كتابه عن «سيرة الفلاسفة» ؛ أو من أكزينوفون ، أحد تلاميذ سقراط .

وكنموذج لأسلوب هذه «الحِكَم السقراطية» التي شاعت في الترجمات العربية ، نذكر بعضها المنسوب نقله الى الكندي : «استهينوا بالموت فإن مرارته في خوفه» — «القنية ينبوع الأحزان ، فلا تقتنوا الأحزان» — «العدل أمان النفس من الموبقات» — «الموت موتان : موت طبيعي وموت إرادي ، فمن أمات نفسه موتاً إرادياً كان الموت الطبيعي حياة له» [1] ... الخ . وهذا الأسلوب الذي يعتمد الجمل القصيرة المستقلة ، والاسمية أحياناً كثيرة ، والمستعمل مصدر الفعل واسم الفاعل والمفعول أكثر من استعماله للفعل ، هو جدير باسلوب المترجمين عن اليونانية ، حيث الجمل الاسمية في اليونانية تُستعمل باطّراد يفوق بأضعاف تلك الحالات النادرة ، في لغة العرب قبل عصر الترجمات ، التي تَرِدُ فيها بعض الجمل الاسمية .

مهما يكن من أمر ، فإن هذا النمط الكتابي الموجز كان يلقى استحساناً عند الكثيرين الذين يربأون بمنهج الاستدلال والاستنباط والتطويل ، وهم الجمهور الغالب ، لما فيه من ضبط لمعارف عديدة بكلمات قليلة .

إن الكلام على الأسلوب الفلسفي المميز لهذه الرسالة ، من بين رسائل الكندي المعروفة الأخرى ، بالاضافة الى عناصر مميزة أخرى ، يجعل من رسالة في «حدود الأشياء ورسومها» المذكورة حالة استثنائية وشاذة . إن إدراجها ضمن مؤلفات الكندي يستلزم وقفة نقدية ضرورية لا بدّ منها . وإن دراسة أسلوبها ليس سوى مقدمة لمناقشة النقاط التي تثيرها .

= ٤٨ — ٥١ ، نشرها : ماجد فخري . **دراسات في الفكر العربي** . بيروت (دار النهار للنشر) ١٩٧٧ ، ص ٤٥ — ٤٨ .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

د ـ النوع الرابع : الوجازة والاضطراب في رسالتَي النفس :

وهو الأسلوب الذي نجده في رسالتين في النفس منسوبتين للكندي :

أ ـ الرسالة الأولى وعنوانها : «**في القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة**» (1) .

ومن الخصائص المميزة لأسلوبها أن لها ديباجة وخاتمة كما هي العادة في رسائل الكندي . ولكنها غير موجودة ضمن مجموعة آيا صوفيا ، بل لها مخطوط في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية . وليس لها ذكر في ثبت مؤلفات الكندي ، ولم يذكرها ، بالاشارة أو بالنقد ، أحد من الدارسين والمحققين (2) . وفي نصها أخطاء لغوية كثيرة .

أما أسلوبها فواضح ، وسهل ، ورصين ، ينتقل من فكرة الى فكرة بدون تقطيع ، بل باستنباط جزل . كما أنّه يميل ، في مقطعين في آخر الرسالة ، إلى وثبات في البلاغة الخطابية ، وبلاغة الارشاد والوعظ ، كقوله ؛ «فقُل للباكين ، ممّن طِبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ... » (3). أو قوله : « فيا أيّها الانسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنّما هو كلمحة ... » ؟ (4) .

وهذه الوثبات البلاغية ، والجزالة الأسلوبية ، تخالف بشكل ظاهر الركاكة والغموض اللذين نُعت بهما أسلوب الكندي بشكل عام .

---

(1) **الرسائل**، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٠ .

(2) قبل نشرة عبد الهادي أبي ريده التي تعود الى منتصف هذا القرن .

(3) **الرسائل**، ص ٢٧٩ .

(4) **الرسائل**، ص ٢٨٠ .

إن المعاني الكامنة في هذه الرسالة تظهر جلية للقارئ وبدون أدنى إبهام، وتفصح عن ذاتها بدون كثير عناء، وبهذا يبدو أسلوبها بعيداً عن نمط الكتابة الفلسفية عند العرب في أول عهدها، مثلما افترض النقّاد المعاصرون بعض مميزات هذه الكتابة. وهو بجزالته وسلامته يبتعد عن المبالغة في استعمال الجمل الاعتراضية، كما هو الأمر غالباً في بقية رسائل الكندي. وهو، على أي حال، يبدو بعيداً عن الأسلوب الذي عبّر به الكندي عن أفكاره العلمية والفلسفية والذي يتميز — كما بيّنّا — بالركاكة والغموض بشكل عام.

وإذا بقينا في مجال الشكل، نلاحظ انتقالاً سريعاً من مقطع إلى آخر (وهو المقطع الذي يبدأ بـ «فقل للباكين» ...). إنّها قفزة مفاجئة من الأسلوب السردي الى الأسلوب الخطابي الارشادي، أو من البحث في النفسانيات الى التحدث في الأخلاقيات، دون تبرير هذا الانتقال، ودون مقدمة، ودون ربط.

إن خلاف أسلوب هذه الرسالة عن النموذج الأساسي لأسلوب الكندي، كما يبدو في بقية رسائله، بالإضافة الى الكثير من الأفكار التي تتضمنها والتي تبتعد عن مفاهيم الكندي الفلسفية الواردة في بقية الرسائل، تجعلنا نطرح أسئلة — لها ما يبررها — حول صحة نسبة هذه الرسالة، هي أيضاً، الى الكندي.

ب — الرسالة الثانية، وعنوانها: **«كلام للكندي في النفس مختصر وجيز»**[1]. ومن الخصائص المميزة لها، من حيث النقد الخارجي، أنها:

١ — موجودة ضمن مجموعة آيا صوفيا.

٢ — تخلو من الديباجة والخاتمة، بعكس أغلب الرسائل.

٣ — لا تتعدى العشرين سطراً.

---

(١) الرسائل، ص ٢٨١ — ٢٨٢.

وأسلوبها يتميز باضطراب ظاهر، وباستنتاجات غامضة مشوشة. ويبدو مضمونها مشابهاً لاضطراب أسلوبها، ممّا يجعلها هي أيضاً، موضوعاً قابلاً للنقاش بخصوص صحة نسبتها الى الكندي.

إن مناقشتنا «أساليب الكندي» الكتابية لا تهدف الى عرض دراسة ذات طابع أدبي، ولكنها مقدمة ضرورية للولوج الى نقطة نعتبرها في غاية الأهمية وهي مكانة الكندي في بعض المجالات الفلسفية، ومدى ثبات وانسجام هذه المكانة مع ما نجده في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وموقف الباحثين والدارسين من هذه المشكلة.

الباب الثاني

دور الترجمة في فكر الكندي

إبّان العصور العباسية الأولى ، ظهرت حركة واسعة لترجمة المؤلفات الأعجمية عموماً ، واليونانية بشكل خاص ، إلى اللغة العربية . وقد وصلت هذه الحركة الى ذروة زخمها في عهد الخليفة المأمون الذي أسهم فيها بتشجيعه المترجمين بالأموال ، وبإقامة مركز للترجمة في بغداد ، حوالي العام ٢١٧ هـ / ٨٣٢م ، أي قبل وفاته بأقل من سنة واحدة . في الواقع كانت الغاية من إقامة هذا المركز رعاية الترجمة التي انتشرت بشكل عشوائي ، وتنظيمها وتوجيهها نحو أهداف تنسجم مع مصالح الدولة ورغبات رجالها .

إن أبرز ميزة لحركة الترجمة هذه ، هي أنها قدمت للمسلمين أهم نتاج الحضارات القديمة العريقة ، ممّا شكل أطروحات هامة تصدّى لها المفكرون المسلمون متخذين إزاءها مواقف متنوعة . مهما يكن من أمر ، فإن الكثير من المؤرخين يعتبرون — وبحق — أن حركة الترجمة هذه ، وانعكاساتها المتعددة ، هي أهم نقطة تحوّل في مسار الثقافة الإسلامية والعربية . ونحن نتطرق لها في هذه الدراسة من ضمن الإطار الذي يخدم الموضوع الأساسي الذي نعالجه .

فقبل الفتح العربي الإسلامي (القرن السابع الميلادي) ، كانت كل الأصقاع المحيطة بالبحر المتوسّط على اتصال — بنسب متفاوتة — بالحضارة اليونانية ، والرومانية ، والهللينية ، والبيزنطية من بعدها . وكان هذا المد الثقافي يتخطّى شواطئ شرقي البحر المتوسط حتى يصل الى تخوم بلاد الفرس . فحضارة اليونان دخلت الشرق مع فتوحات الاسكندر الكبير ، وأسهم في انتشارها الرومان بعدئذ ، وتركزت مع انتشار الديانة المسيحية بقيادة بيزنطية الاغريقية : القيادة الدينية

والسياسية في آن. ففي شرقي المتوسط، في بلاد السريان، نشأت مدارس تعلم اللاهوت المسيحي والعلوم والفلسفة[1]، متخذة من الأديرة مراكز لها. كان بعضها يعلّم باليونانية، وبعضها الآخر باللغة السريانية الشعبية. وبذلك اقتضت الحاجة إلى ترجمة الكثير من المؤلفات اليونانية الى اللغة السريانية، ولكن ذلك لم يلغِ تعلُّم اليونانية التي ظلت اللغة الثقافية التي لا غنى عنها.

وبعد الفتح العربي الذي سيطر على معظم البلاد السريانية، استمرت المدارس السريانية بممارسة مهامها ردحاً من الزمن. وما إن استقرت الدولة الإسلامية العربية بعد توقف الفتوحات، حتّى ظهرت بوادر ازدهار اقتصادي في المدن الإسلامية — وبخاصة في بغداد — قلّ نظيره. وكانت الحاجات المدنية الحضارية تتزايد باستمرار، كمظهر من مظاهر هذا الازدهار، وكان الإرث الحضاري اليوناني بالأخص رصيداً هاماً يمكن أن يساهم في تلبية هذه الحاجات.

فلهذه الأسباب نعرف لماذا كانت الغالبية الساحقة من المترجمين — في تلك الفترة — من السريان، وعليهم وحدهم — في بادئ الأمر — أطلق في اللغة العربية لقب «فلاسفة» (جمع فيلسوف): و«الفلسفة» كانت تعني مجموعة العلوم اليونانية، أو كما سمّوها: «علوم الأوائل»، أو «العلوم الدخلية»، مع كل ما في هذه التسمية الأخيرة من عداء مبطّن. لقد احتكر السريان في أوّل الأمر مهمة معرفة «العلوم الدخيلة» وتفسيرها وترجمتها.

هذه المقدمة هي برأينا في غاية الأهمية لإيضاح علاقة الكندي بالترجمة، وهي مسألة ما زالت موضع نقاش.

---

(١) مدارس: الرها، ونصيبين، وقنّسرين، وأنطاكية، وحرّان، وجنديسابور... راجع: موسى يونان مراد غزال. **حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي**. العطشانة — لبنان (مطبعة مار افرام) ١٩٧٣، ص ٤٩ وما بعدها.

فلتأكيد أحد وجوه مكانة الفيلسوف من تاريخ «الفلسفة» العربية ، لا بدّ من إيضاح نوع علاقة الكندي بالترجمة ، أي بالنقل من اللغات الأعجمية الى اللغة العربية . إن الكلام على هذا الموضوع يكشف ، في الآن ذاته ، وجهاً هاماً من ثقافة الكندي ، ونقطة هامة من تاريخ «الفلسفة» في الإسلام.

الفصل الأول

الكندي والترجمة

رأي المؤرخين بعلاقة الكندي بالترجمة :

لم يذكر ابن النديم في كتاب «الفهرست» — وهو أقدم مرجع عن الكندي وبالتالي الأكثر ثقة — أن الكندي الفيلسوف كان مترجماً، أو أنه مارس الترجمة. مع العلم أن «الفهرست» هو أكمل ثبت بأسماء المؤلفين والمؤلفات العربية لحينه، إذ «أنّ الذي سهل على ابن النديم قيامه بهذا العمل كونه ورّاقاً، والوراقون أخبر الناس بالكتب وأسمائها وموادها»[1]. يقول ابن النديم، تحت عنوان «أخبار الكندي»: «نحن نذكر جميع ما صنّفه (الكندي) في سائر العلوم». مع ذلك، لا توجد في «الفهرست» أية اشارة يمكن أن نستخلص منها، ولو مداورة، أن الكندي مارس الترجمة. فاسمه لا يرد إطلاقاً ضمن لائحة «أسماء النقلة من اللغات الى اللسان العربي»[2]؛ ولا ضمن لائحة «النقلة من الفارسي الى العربي»[3]؛ أو ضمن لائحة «نقلة الهند والنبط»[4]. وقد أدرجه مؤلف «الفهرست» مع «الفلاسفة الطبيعيين

---

(١) الفهرست، المقدمة، ص أ.

(٢) الفهرست، ص ٣٠٤.

(٣) و(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

إيثاراً لتقديمه لموضعه في العلم»[1]، لأنه «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة»[2]. والترجمة، بطبيعة الحال، ليست من «العلوم القديمة».

على العكس من ذلك، نجد في «الفهرست» تأكيداً بأن الكندي استعمل مترجمين نقلوا له بعض الكتب، مثل قول ابن النديم في مجال «الكلام على كتاب الحروف» لأرسطو: «وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي، وله خبر في ذلك»[3]؛ وقوله في مجال «الكلام على كتاب المجسطي» لبطليموس: إن «كتاب جغرافيا في المعمور وصِفة الأرض... نُقل للكندي نقلاً ردياً، ثم نقله ثابت إلى العربي نقلاً جيداً. ويوجد سرياني»[4].

فما هو إذاً مصدر الرواية التي تصف الكندي بالمترجم، طالما أن أقدم مرجع — أي «الفهرست» — لا يأتي على ذكر هذه الصفة؟

انّ أقدم مصدر وصف الكندي بالمترجم هو جمال الدين القفطي، الذي عاش في مصر وتوفي فيها في العام ٦٤٦ هـ/ ١٢٤٨ م، أي بعد أقل بقليل من أربعماية سنة على وفاة الكندي، في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء». قال القفطي في كلامه على كتاب بطليموس، «كتاب الجغرافيا في المعمورة من الأرض»: «وهذا الكتاب نقله الكندي الى العربية نقلاً جيداً. ويوجد سريانياً»[5].

ويظهر جلياً أن هذا التصريح هو تعديل لكلام ابن النديم المذكور أعلاه، ويتضمن حذفاً لقسم منه. فبينما صاحب «الفهرست» يؤكد أن الكتاب «نُقل للكندي نقلاً ردياً»، يقول القفطي، قالباً المعنى إلى ضدّه، أن هذا الكتاب «نقله

(١) ؛(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٢٧— ٣٢٨.

(٥) القفطي، المرجع السابق، ص ٧٠.

الكندي نقلاً جيداً». وهكذا، بينما الكندي — عند ابن النديم — يستعمل المترجمين، يصبح — عند القفطي — مترجماً. والقفطي نقل أيضاً عن سليمان بن حسّان المعروف بابن جلجل الأندلسي (المتوفي عام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م) قوله إن الكندي «ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص»[١].

أمّا المرجع الذي كان له أثره الكبير في جعل رواية الكندي المترجم راسخة عند العديد من دارسي الكندي، هو ما نقله ابن أبي أصيبعة، معاصر القفطي (المتوفي في دمشق عام ٦٦٨ هـ/ ١٢٦٩م) استناداً الى أبي معشر (تلميذ الكندي) في كتاب المذاكرات لشاذان، من أن «حذّاق التراجمة في الإسلام أربعة: حنين بن اسحق، ويعقوب بن اسحق الكندي، وثابت بن قرّه الحرّاني، وعمر بن الفرخان الطبري»[٢].

فالسند في هذا القول غير مباشر، أي قول أبي معشر في كتاب ليس كتابه بل هو كتاب المذاكرات لشاذان. والتصريح غير دقيق، اذ أن اثنين من هؤلاء الأربعة، حنين وثابت، ليسا مسلمين: فالأول كان نصرانياً، والثاني صابئياً. ولو قال القفطي، بدل عبارة «حذّاق التراجمة في الإسلام»، عبارة «حذّاق التراجمة عند العرب»، لخالف ذلك المأثور الذي يعتبر الكندي وحده «فيلسوف العرب». وحتى لو اعتبرنا أن المقصود من العبارة هو «حذّاق الترجمة الى العربية»، لكان هذا القول هو أيضاً غافلاً عن أسماء مترجمين، أو معرّبين، حذاق تزيد شهرتهم، في مجال الترجمة، على شهرة الكندي وابن الفرخان الطبري. وممّا يشهد على ذلك، ليس صيتهم في حياتهم وبعد موتهم فحسب، بل الثبت بالمؤلفات العديدة التي قاموا بترجمتها. من هؤلاء المترجمين الذين كانوا مشهورين قبل وفاة أبي معشر، (حوالي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

(٢) إبن أبي أصيبعة، المرجع السابق، ص ١٧٩.

العام ٢٧٢ هـ/ ٨٨٥م) : يوحنا بن البطريق (المتوفي عام ٢٠٠ هـ/ ٨١٥م)، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي (المتوفي عام ٢٢١ هـ/ ٨٣٥م). ويوحنا بن ماسويه (المتوفي عام ٢٤٣ هـ/ ٨٥٧م). وقسطا بن لوقا البعلبكي الذي عند وفاة أبي معشر (حوالي ٢٧٢ هـ/ ٨٨٥م) كان له من العمر حوالي ٦٥ عاماً، والذي قال عنه ابن النديم، مبرراً ذكر اسمه بعد اسم حنين: «وقد كان يجب أن يُقَدّم على حنين، لفضله ونبله وتقدُّمه في صناعة الطب، ولكن بعض الإخوان سئل أن يُقدَّم حنين عليه»[1]، وهكذا كان. واسحق بن حنين (الذي كان في العقد الرابع أو الخامس من العمر عند وفاة أبي معشر، ومات في السنة نفسها التي مات فيها قسطا بن لوقا) قال عنه ابن النديم: «في نجار أبيه في الفضل وصحة النقل... وكان فصيحاً بالعربية، يزيد على أبيه في ذلك»[2]... الخ.

فكيف يمكن أن يذكر أبو معشر أن عمر بن الفرخان هو من «حذّاق التراجمة الأربعة»، ويتناسى هؤلاء المترجمين، وكانوا معاصرين له، ولم ينكر تفوقهم وتقدمهم في الترجمة أحد؟ مع العلم أن عمر بن الفرخان كان مترجماً من الفارسية الى العربية، ولم يحسن اليونانية، إذ استنجد أحياناً بمترجمين سريان لينقلوا له كتباً يونانية، وهو لم يحظَ في كتاب «الفهرست» على أكثر من سطرين فحسب، اذ قال عنه ابن النديم أنّه المفسّر لكتاب الأربعة لبطليموس، ونقلها له البطريق أبو يحيى بن البطريق»[3].

بالواقع، حذّاق الترجمة الى العربية هم أكثر من أربعة. وجلُّهم من السريان، باستثناء بعض المترجمين عن الفارسية الذين كانوا من الفرس، مثل ابن المقفّع، وبعضهم كان من نصارى الفرس... وعمر بن الفرخان لم يكن أحذق هؤلاء الفرس على أي حال. فالترجمة من الفارسية (أو الفهلوية) أو من غيرها من اللغات

---

(١) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣٢.

الشرقية ، لم تكن لها أهمية الترجمة من اليونانية أو السريانية ، إذ أنّ التراث اليوناني كان مدوّناً بهاتين اللغتين ، أكثر ممّا كان مدوّناً بسواهما من اللغات . واذ كنّا نشكّ بصحة قول أبي معشر أن ابن الفرخان هو من حذّاق التراجمة ، شأنه شأن الكندي ، نَرَ بتحليل الرواية محاولةً من الراوي لكسر احتكار السريان غير المسلمين لرياسة الترجمة ، ورغبة منه في تثبيت دور رئيسي للمسلمين في هذا المجال ، وتأكيد أهمية الترجمة من الفارسية ، وأهمية المترجمين الفرس .

إن نظرة نقدية لمعنى ومغزى هذه الأسماء الأربعة في حذاقة الترجمة ، تدل على إصرار — غير معلن طبعاً — على عدم القبول بتخلّف فئات وجماعات عن الريادة في انطلاقة « الفلسفة » في الإسلام : فلائحة الأربعة تضم النصراني ، والصابئي ، والمسلم العربي ، والمسلم الفارسي .

إن المواقف الفكرية التي دُعيت بالنزعة الشعوبية ، والرد أيضاً على النصارى واليهود والمنانية والثنوية ، شكلت خلفيةً لأدبياتٍ مختلفة خاصةٍ بذلك العصر . وقد ساهم الكندي بنفسه ، في قسم من هذا النقاش[1] .

بالواقع يجب ألّا يُنظر إلى حركة الترجمة التي وصلت الى ذروتها في العصور العباسية ، الأولى منها بشكل خاص ، وكأنها مجرد عملية نقل مؤلفات من لغة الى أخرى . فإن أثرها في مسار الثقافة العربية كان حاسماً : فمع المترجمين السريان ، وبفضل ترجماتهم ، نشأت « الفلسفة » في الإسلام . فهؤلاء المترجمون كانوا وحدهم « الفلاسفة » لأنهم كانوا مختصين بمعرفة علوم الإغريق النظرية والعملية ، بخاصة الطب والفلسفة . وفي ضوء هذه الحقيقة ، يكون الاقصاء عن المشاركة في الترجمة إقصاء — في الآن ذاته — عن المساهمة في نشأة « الفلسفة » في الإسلام . وفي ضوء

---

(١) له رسائل في الرد على المنانية ، والرد على الثنوية ، والرد على النصارى ، ونقض مسائل الملحدين ... كما أن الجوّ الفكري لذاك العصر عبّر عنه بمحاورة دعا فيها أحد الهاشميين مسيحياً يُدعى الكندي ، إلى الإسلام ، فردّ هذا عليه . أنظر بروكلمان ، ت أ ع ، / جـ ٤ ، ص ٣٥ .

هذه الحقيقة أيضاً ، نفهم لماذا يصرُّ البعض على اعتبار الكندي مترجماً : لأنّه «فيلسوف العرب» ولأنه «لم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة ، حتى سمّوه فيلسوفاً ، غير يعقوب»[1] الكندي. والكندي ، لأنه «فيلسوف» كيوحنا بن ماسويه ، ويوحنا بن البطريق ، وحنين بن اسحق... وغيرهم ، لا بدّ وأن يكون ، مثلهم ، مترجماً. هذا ما يقتضيه منطق المماثلة الذي يبني خطأه على منطق الاستقراء الناقص. وخير من يعبّر عن هذا المنطق الخاطئ ، من دارسي الكندي ، هو أحمد فؤاد الأهواني ، الذي يقول : «وكان الكندي مترجماً ، وطبيباً ، وفيلسوفاً ، ورياضياً ، وفلكياً ، لأن طبيعة العصر كانت تقتضي ذلك»[2] . فانطلاقاً من هذا المنطق ، يمكننا أن نعتبر ، فرضاً ، أن أي فيلسوف محتمل ، يمكن أن يكون قد عاش في عصر الكندي ، لا بدّ وأن يكون ، حكماً ، مترجماً ، «لأن طبيعة العصر كانت تقتضي ذلك».

إن فكرة كون الكندي مترجماً عزّزها برأينا كلّ من القفطي وابن أبي أصيبعة اللذين عاشا بعد الكندي بأربعة قرون. وإنّ ما يردده الدارسون المعاصرون من بعدهم حول الفكرة نفسها ، يعود الى عدم التدقيق في دراسة هذه الناحية ، والتسرع بالأحكام من جهة أخرى ، خاصة وان الدراسات حول الكندي — بعد اكتشاف رسائل آيا صوفيا بشكل خاص — ما زالت عموماً في بداية عهدها.

إن كلام دارسي الكندي المعاصرين على هذه النقطة ، تبدو جميعها متشابهة في الأساس ، رغم تنوّع طرق عرضها : إنّها ، باختصار ، نتيجة خطأ منطقي تاريخي ، لم يحاولوا أن يتثبّتوا من صحته. فماسينيون يقول إن الفضل يرجع للكندي «في تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة»[3] . وكلام كارا دي فو

---

(١) القفطي ، المرجع نفسه ، ص ٢٤١.

(٢) الأهواني ، المرجع نفسه ، ص ٤١.

(٣) راجع مصطفى عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٤٠.

الجازم : «كان الكندي مترجماً مهماً»[١] . وكلام بروكلمان عنه أنّه «عمل في بغداد في زمن المأمون والمعتصم مترجماً ...»[٢] وغيرها من الآراء ، هي كلها نماذج للتسرّع وعدم التدقيق في معالجة هذا الموضوع ، لأنه ليس أكثر من رجع للرواية الخاطئة التي وردت عند القفطي .

وبما أن القفطي — أو أي مرجع قديم يتفق ورأي القفطي — لم يذكر صراحةً اللغة ، أو اللغات ، التي كان الكندي يعرّب منها ، فإن باب الاستنتاج فتح واسعاً أمام أخطاء تتشعّب من الخطأ الأساسي . ولعلّ أسطع نموذج عن الاسترسال في الاستنتاجات الخاطئة ، والمعتمدة على أسس واهية ، هو ما ورد عند مصطفى عبد الرازق من أن الكندي «يتعلّم اليونانية ، ويترجم بها»[٣] . مع العلم أن المراجع القديمة لا تذكر أن الفيلسوف تعلّم لغة أجنبية ، ولا تذكر أين ومتى وعلى من تعلّمها . وانطلاقاً من تصريح القفطي (الذي أظهرنا بطلانه سابقاً) بأن كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض «نقله الكندي الى العربية نقلاً جيداً . ويوجد سريانياً» ، يستنتج مصطفى عبدالرازق «أن الكندي كان عارفاً بالسريانية ، وكان ينقل الكتب منها الى العربية»[٤] . مع العلم أن هذا الاستنتاج هو ، منطقياً ، خاطئ حتى ولو صحّ كلام القفطي ، إذ أن كون الكتاب «يوجد سريانياً» ، لا يعني ضرورة وحكماً أن الكندي ترجم الكتاب من السريانية : فالعبارة مذكورة بواو العطف ، أي أن السرياني ، في هذه العبارة ، معطوف على لغة أخرى .

ويصل استرسال عبد الرازق في استنتاجاته الخاطئة الى حدّه الأقصى ، عندما ينطلق من قول القفطي عن الكندي إنّه «المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحّر في فنون

(١) كارا دي فو . ابن سينا . ترجمة عادل زعيتر ، بيروت (دار بيروت) ١٩٧٠ ، ص ٨٩ .

(٢) بروكلمان ، ت أ ع ، جـ ٤ ، ص ١٢٧ .

(٣) عبد الرازق ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

الحكمة اليونانية والفارسية والهندية »[1] ؛ فيستخلص عبد الرازق أنه « قد يكون تبحره في هذه الفنون دليلاً (كذا) على أنه تعلّم من اللغات ما أعانه على ذلك »[2] .

أما ما يقوله دي لاسي أوليري من أن ثقافة الكندي « كانت تنحصر في معرفته اليونانية التي استخدمها في ترجمة « ميتافيزيقا » أرسطو وجغرافية بطليموس ... »[3] فليس أكثر من جهل أو تجاهل لما قاله ابن النديم في الفهرست عن كتاب ميتافيزيقا أرسطو، الذي عرف عند العرب باسم كتاب « الحروف » : « وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك »[4] ؛ ولما قاله مؤلف « الفهرست » عن كتاب جغرافيا بطليموس بأنه « نقل للكندي نقلاً ردياً ... »[5] .

مختصر القول أن رأي أوليري ليس سوى ترداد معاصر لخطأ قديم شائع ، ومثل هذا القول نجده أيضاً في دائرة المعارف الإسلامية » (مادة : الكندي. والمقال من تأليف دي بور)[6] .

مهما يكن ، فإن ثمّة أدلة غير مباشرة ، لم يُشر إليها أحد من الدارسين من قبل ، يمكنها أن تلقي مزيداً من الأضواء حول الموضوع الذي نعالجه.

لقد ذكر بروكلمان أن «كتاب الأكر لثيودوسيوس ترجمه قسطا بن لوقا بأمر أحمد بن المعتصم حتّى الفصل الخامس من المقالة الثالثة ، ونقل مترجم آخر بقية

(١) القفطي ، المرجع نفسه ، ص ٢٤٠ .

(٢) عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

(٣) دي لاسي أوليري ، المرجع نفسه ، ص ١٢٠ .

(٤) **الفهرست** ، ص ٣١٢ .

(٥) **الفهرست** ، ص ٣٢٧ .

(٦) Al-Kindi "served in various capacities at the Abbasid court... as translator or editor of Greek philosophical works". **The Encyclopaedia of Islam,** Leyden & London 1927, vol IIE - K, p. 1019.

الكتاب ، وأصلح ثابت بن قرة الترجمة كلها »[1] . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الثلاثة الواردة أسماؤهم أعلاه كانوا معاصرين للكندي ، وفي بغداد نفسها : فأحمد بن المعتصم كان تلميذ الفيلسوف ، وبطلبٍ منه ، وله ، كتب الكندي كثيراً من مؤلفاته ، ومنها رسالته « في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ... » . وقسطا كان طبيباً ومترجماً مشهوراً ، كان له من العمر ثلاثاً وخمسين عاماً ، عند وفاة الكندي . وثابت كان هو أيضاً طبيباً ومترجماً مشهوراً ، وكان له من العمر سبعاً وأربعين عاماً ، عند وفاة الكندي . فالسؤال الجدير بالطرح ههنا هو التالي : لماذا لم يأمر أحمد بن المعتصم مؤدبه الكندي ليترجم له هذا الكتاب بدلاً من قسطا ؟

وإذا رُدّ على ذلك بأنَّه رُبَّما تمَّ الأمر بعد وفاة الكندي — وهو ردّ معقول بلا شك ، طالما أن الثلاثة المذكورين عاشوا عقوداً عديدة بعد موت الكندي ! — نعود ونطرح السؤال التالي : ولماذا لم يحدث ، ولو مرة واحدة ، أن أمَر الأمير أحمد بن المعتصم أستاذه الكندي بترجمة أي كتاب ، إذا كان أستاذه يجيد فعلاً الترجمة ، كما ذكر البعض ؟

فالجواب بأن الكندي لم يؤمر بالترجمة لأنه لم يكن يجيدها ، يبدو جواباً معقولاً ، ومقبولاً . والدليل على ذلك أن أقرب المراجع زمانياً للكندي ، «الفهرست» خاصة ، لم تذكر إطلاقاً أنه مارس الترجمة . والثبت بأسماء رسائله ، الكثيرة العدد ، لا يشير الى أية ترجمة له . أما قول بروكلمان إن «كتاب الحروف ترجمه الكندي مع أسطاث»[2] ، فيخالف تماماً قول ابن النديم ، المذكور آنفاً ، من أن كتاب الحروف «نُقِل للكندي» .

---

(١) بروكلمان ، ت أ ع ، جـ ٤ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) بروكلمان ، ت أ ع ، جـ ٤ ، ص ١٢٩ .

الكندي وتصحيح الترجمات :

بالطبع ، إذا كانت الحجج على كون الكندي مترجماً ، تبدو ذات أسانيد واهية — وهذا ما يمكن استخلاصه من قول دي بور : و«يُذكر أنّه كان يترجم... »[١] ، فإنَّ ثمة اعتقاداً غالباً بأن الفيلسوف «كان يهذّب ما يترجمه غيره»[٢] ، ويعلق عليه ، ويفسره. مثلاً : ترجمة قسطا بن لوقا لكتاب المطالع لأبسقلاوس ، ألّفه الكندي في حدود سنة ٢٥٠ هـ/ ٨٦٤م»[٢] . فسّر ووضع مختصرات لأغلب كتب أرسطو مثل قاطيغورياس ، أنالوطيقا الأول والثاني ، باري أرمينياس... إلخ[٣] . و«كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانية أثولوجيا أو ربوبية ، راجعه الكندي» ، وهو من ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي[٤] ... إلخ.

وهذا النوع من التصحيح والمراجعات للترجمات كان شائعاً جداً عند الكثير من المؤلفين مثلاً : الأجزاء من ٥ الى ٧ من كتاب المخروطات لأبلونيوس ترجمة ثابت ، صحّحها أولاد موسى بن شاكر[٥] . وكتاب المطالع لأبسقلاوس ، ترجمة حنين ، صحّحه ثابت[٦] ... الخ.

قبل نشر المجموعة الكبيرة من رسائل الكندي باللغة العربية ، أي قبل العام ١٩٥٠ م ، كان أغلب مؤرخي «الفلسفة» في الإسلام يردّدون ، بدون تحفُّظ ، أن الكندي كان مترجماً حاذقاً. ولكن بعد نشر الرسائل ، تبدو فكرة كون الكندي مترجماً شأناً لا يثبته أي دليل مقنع.

---

(١) و(٢) دي بور ، المرجع نفسه ، ص ١١٥.

(٣) **الفهرست**، ص ٣٠٩.

(٤) بروكلمان ، **ت أ ع**، جـ ٤ ، ص ٩٦.

(٥) المرجع نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٧٢.

(٦) المرجع نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٧١.

فحسب رأي هنري كوربان لا يمكن اعتبار الكندي مترجماً لمصنفات الأوائل ، إذ أنه ، بفضل ثرائه ونسبه الرفيع ، استخدم مجموعة من المساعدين والمترجمين النصارى(١) . والدليل على ذلك أن كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو ، ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي لحساب الكندي وبطلب منه . وكذلك ترجم أسطاث له كتاب «جغرافيا المعمور من الأرض» لبطليموس . ويؤكد عبد الرحمن بدوي أن الكندي لم يكن يحسن اليونانية أو أية لغة أخرى غير العربية(٢) . كما يردد جعفر آل ياسين كلام بدوي ، بقوله : «إن الكندي لم يتقن أية لغة أجنبية في حياته»(٣) ، وتبدو هذه التصريحات أكثر انسجاماً مع مضمون المراجع القديمة القريبة من الكندي .

ويحاول ماجد فخري أن يفسر إصرار مؤرخي الفلسفة في الإسلام على إدراج الكندي بين كبار المترجمين قائلاً : «وأدرجوه بين حذّاق الترجمة ، إقراراً منهم ولا شك بدوره الخطير الشأن كمصحح ومفسر لهذه النصوص . وعلى رغم هذه العناية بالنصوص المترجمة ، فمن الشطط ادراج الكندي في عداد النقلة المحترفين . . .»(٤) . كما يذكر ماجد فخري سبباً آخر يفسر نسبة الترجمة للكندي من قبل مؤرّخي الفلسفة : «قد لا يكون من الإسراف في التخمين أن الكندي استعمل أسطاث (وهو من أوائل التراجمة عن اليونان) في خدمته كمترجم ، دون التصريح بذلك في بعض الأحوال ، ممّا حمل بعض المؤرخين على نسبة عدد من الترجمات إليه»(٥) .

(١) "Lui-même (Al-Kindî) ne saurait être considéré comme un traducteur des textes antiques, mais aristocrate fortuné, il fit travailler pour lui de nombreux collaborateurs et traducteurs chrétiens".
Corbin, H., ibid; p. 218.

(٢) "Al-Kindî ne connaissait pas le grec, ni aucune autre langue étrangère". Badawî A.; **Histoire de la philosophie en Islam**; Paris (Vrin) 1972; p. 395.

(٣) جعفر آل ياسين. **فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي**. بيروت (دار الأندلس) ١٩٨٠ ، ص ١٥ .

(٤) ماجد فخري. **دراسات في الفكر العربي**. ص ٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

إن هذين التفسيرين ليسا أكثر من فرضيتين غير كافيتين ، وغير حاسمتين. فأولاد موسى بن شاكر هم أيضاً صححوا بعض الترجمات ونشروها ، ولكنَّ أحداً لم يعتبرهم من حذاق الترجمة ،ولم يُذكروا حتى من بين المترجمين البتة . هذا بالنسبة للتفسير الأوّل . أما بالنسبة للتفسير الثاني الذي يقدمه ماجد فخري ، فنشير بأن استخدام الكندي للمترجمين ، ومن بينهم أسطاث ، كان أمراً معروفاً وشائعاً ، وذكرته مراجع متعددة ، منها « الفهرست » أو اعتماداً على « الفهرست » ، حتى « دون التصريح بذلك » من قبل الكندي : في هذه الحالة يبدو منطقياً القول أنه ليس مترجماً من يستخدم مترجمين.

أمّا فيما يخص تفسيرات الكندي للترجمات ، أو شروحاته لمعنى العناوين اليونانية لبعض المؤلفات ، بخاصة في رسالته « في كمية كتب أرسطوطاليس ... » مثل قوله : « أفوديقطيقي ، أي الايضاح ... أنولوطيقا ، معناه النقض ... بويطيقا ، ومعناه الشعري ... ريطوريقا ، ومعناه البلاغي » ... الخ ، فليست دليلاً على معرفته اليونانية ، إذ أن معرفة معنى الألفاظ لا يؤكد معرفة اللغة ، وهذه الألفاظ الاغريقية أصبحت معروفة المعاني بالعربية منذ بداية عهد الترجمة[1] . ولا نعتمد في رأينا هذا على خطأ تفسير كلمة « فلسفة » ، في رسالة « في حدود الأشياء ورسومها » ، حيث قال الكندي : « فيلسوف هو مركب من فلا ، وهي مُحِبّ ، ومن سوفا ، وهي الحكمة »[2] ؛ إذ أن هذه الرسالة ليست ، برأينا ، من تأليف الكندي[3] . أما في حال الاعتبار — فرضاً — أنها فعلاً

---

(١) إن قول فيليب حتّي : « ... وفي هذه الرسائل (أي رسائل الكندي) تَرِدُ لفظة « موسيقى » في العنوان لأول مرة في التاريخ العربي » ، لا يدل على أن الكندي هو واضع هذا المصطلح بالعربية ، ولا يمكن الجزم بذلك قبل مطالعة الترجمات العربية الأولى .

راجع فيليب حتّي. **صانعو التاريخ العربي** . ترجمة أنيس فريحة . بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٩ ، ط ١ ، ص ٢٦٩ .

(٢) **الرسائل** ، ص ١٧٢ .

(٣) راجع الباب الثاني ، الفصل الثاني ، الفقرة ٣ ، وما بعدها .

للكندي ، فليس ههنا أي خطأ ؛ إذ أن المترجمين السريان ، في أول عهد الترجمة ، كتبوا أصل كلمة « فلسفة » هكذا ، لأن الألف الممدودة بالعربية يلفظها السريان مثل همزة واو مرخّمة ، أو مثل لفظ حرف «ο» اللاتيني[1] .

أما عبد الهادي أبو ريدة ، ناشر ومحقق مجموعة آيا صوفيا الكبيرة من رسائل الكندي ، فله تفسير آخر حول هذا الموضوع ، إذ يقول : «يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ... »[2] .

هذا التفسير هو برأينا تجاوز لا مبرر له ، لحدود معاني مفهوم « الترجمة » . أنّ القفطي الذي ذكر (عن أبي معشر) أن حذاق التراجمة أربعة ، لا يقصد بالترجمة « عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب » ، كما زعم أبو ريده ، إذ لو كان الأمر هكذا ، لكانت لائحة أسماء حذاق التراجمة أكثر بكثير من أربعة ، ولوجب أن يرد فيها حكماً : أحمد بن الطيب السرخسي « الذي كان متفنناً في علوم كثيرة من علوم القدماء »[3] ؛ والفارابي ، وهو «من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة »[4] ؛ وبنو موسى ، اذ أنهم «هؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة »[5] ؛ وابراهيم بن سنان ، إذ « لم يُرَ في زمانه أذكى منه ... وكان فاضلاً في علم الهندسة »[6] ؛ وأبو بكر الرازي « أوحد دهره وفريد عصره ، قد جمع المعرفة

---

(١) وما زالت هذه الطريقة في اللفظ متّبعة عند سكّان شمالي لبنان حتى يومنا هذا ، إذ أنّ سكان الجبال منهم كانوا آخر من ترك اللغة السريانية الشعبية ، للأخذ بالعربية. راجع نخلة اليسوعي ، روفائيل . **غرائب اللهجة اللبنانية السورية**. بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٢ ؛ ص ٦٥ — ٦٦ .

(٢) أبو ريده ، **الرسائل**، ص ٩ .

(٣) **الفهرست**، ص ٣٢٠ .

(٤) **الفهرست**، ص ٣٢١ .

(٥) **الفهرست**، ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

(٦) **الفهرست**، ص ٣٣٢ .

بعلوم القدماء »[1] ؛ وابن سينا « علّامة القوم » ... وطريقته « أدق عند الجماعة ، ونظره في الحقائق أغوص »[2] ... إلخ وغيرهم ممن أجادوا « بعرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب » ، ومن غير أن يُذكروا من بين المترجمين. وحتى لو اعتمدنا تفسير أبي ريده ، فانّه لا يمكننا ذكر ابن الفرخان كواحد من حذاق التراجمة الأربعة ، إذ أنّ براعته في شرح الفلسفة بالعربية ، لا تفوق براعة عدد كبير من الشرّاح والمفسرين. والمراجع القديمة المتعددة تؤيد رأينا هذا.

خلاصة القول أن كلام أبي ريدة المذكور أعلاه لا أساس له من الصحة والحقيقة ، إذ أن مفهوم لفظ « ترجمة » ، الوارد عند القفطي ، هو النقل من لغة الى لغة ، أو بشكل أكثر تخصيصاً ، هو النقل من اليونانية والسريانية والفارسية الى العربية.

نستطيع القول إن وصف الكندي بالمترجم ، والاصرار عليه — على الرغم من ضعف الأدلة التي اعتمدت لتأكيد هذا الزعم — لا يعود برأينا الى مجرّد خطأ أكاديمي ، مهما حاول بعض مؤرخي الفلسفة من ذكر أسباب متنوعة له لا طائل تحتها ، بل هو متعلق بموقف معين من تأريخ نشأة « الفلسفة » في الاسلام. إن الأجابة عن السؤال عمّا إذا كان الكندي مترجماً أم لم يكن ، لم تعد محصورة ضمن الدائرة الضيّقة للنفي أو الأيجاب ونتائجها الأكاديمية البحتة. فلأن « الفلسفة وما إليها لم تكن الآ علوماً دخيلة يشتغل بتعريبها أناس لا هم مسلمون ولا من العرب »[3] ، فهذا يعني ، بكلام آخر ، أن نشأة « الفلسفة » العربية الأسلامية تمّت على أيدي من ليسوا عرباً ولا مسلمين. من هنا أخذ الكندي بُعداً خاصاً في تاريخ « الفلسفة » في الإسلام ، إذ أصبح رمزاً لنقض هذه الحقيقة المرفوضة. وعلى هذا « الرمز » انهالت صفات

---

(١) **الفهرست** ، ص ٣٥٦.

(٢) الشهرستاني. **الملل والنحل**. القاهرة (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) لا ت ؛ جـ ٣ ؛ ص ٣.

(٣) عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٢٠.

كثيرة ، وفضائل علمية متنوعة ، تهدف ، بمعناها الأخير ، الى صيانة صورته الرمزية والدفاع عنها ، ممّا ينسجم أكثر وأكثر مع مفهوم « فيلسوف العرب » ، و« فيلسوف الإسلام » ، ورائد الفلسفة في الإسلام » ، وكأن كل ذلك امتداد للفخر الذي هو مظهر أصيل من تراث الثقافة العربية . فلأن دور الترجمة والمترجمين كان حاسماً في نشأة « الفلسفة » في الأسلام لا شك في ذلك ، جُعل الكندي هو أيضاً مترجماً ، حتى يساهم — وهو العربي المسلم — في هذه النشأة[1] . إن بعض الصفات التي أضفاها الكثير من المؤرخين على الكندي ، لم تكن مجرّد مبالغة فحسب ، بل كانت أحياناً مختلقة اختلاقاً فرضته نظرة معينة ، وموقف معين ، من تاريخ الفلسفة في الإسلام. فغالباً ما اتخذ الكلام على الكندي أبعاداً واسعة تنأى كثيراً عن الموضوعية ، وتتجاوز الأدلة التاريخية ، لدرجة أن نقد البعض للكندي والحط من شأنه في أحد المجالات ، كما الحال في الترجمة مثلاً ، كان يُنظر إليه وكأنه « مؤامرة شعوبيّة » . وهذا ما يعبر عنه الأهواني بقوله ، وبنبرة لا تخلو من الشعور بالانتصار والتحدي ، « إن الدسائس (كذا !) لم تفلح في الحط من شهرة الكندي ناقلاً ... »[2] .

مهما يكن من أمر ، فإن ممارسة الترجمة التي حاول كثيرون نسبتها للكندي ، وأبعادها المتنوّعة ، ترتبط بموضوع ما زال مثار جدل ، وله أهميته الكبرى في تاريخ « الفلسفة » العربية الاسلامية: وهوموضوع الكثير من المصطلحات الفلسفية العربية ، وعمّا اذا كانت فعلاً — كما يعتقد البعض — من وضع الكندي .

وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي .

---

(١) وهذا الاصرار وُجد له إصرار يعاكسه ويناقضه وهو اعتبار الكندي يهودياً ، أو نصرانياً ، دون أن يكون لهذا الاعتبار دلائل مقنعة .
راجع « **تتمة صوان الحكمة** » للبيهقي الذي عاش بعد الكندي بثلاثة قرون . كذلك « **نزهة الأرواح** » للشهرزوري الذي يعيد رأي البيهقي بأن الكندي لم يكن مسلماً .

(٢) الأهواني ، المرجع نفسه ، ص ٣٢ .

الفصل الثاني

الكندي والمصطلحات «الفلسفية» العربية

المترجمون الأوائل ووضع المصطلح «الفلسفي» العربي :

يعاني مؤرخو الفكر العربي الغموض الذي يكتنف انطلاقة «الفلسفة» في الإسلام . فغالبية الوثائق التي تعود لتلك الحقبة مفقودة ، والقليل الباقي عبثت به أياد في العصور اللاحقة . فالثبت الذي يقدمه ابن النديم البغدادي بالمؤلفين والمؤلفات[1] — وهو الأقدم— لا يرفع هذا الغموض . فالمجال يبدو واسعاً أمام الباحثين لتكوين صورة مقبولة لهذه الانطلاقة ، من شتات بعض القرائن والوثائق المتفرقة التي وصلت الينا .

ولحصر موضوع بحثنا ، نأخذ «الفلسفة» بالمعنى التزامني الألسني لفترة نهاية

(١) وهو ، على أي حال ، ثبت ناقص وغير دقيق لأسباب عديدة ، منها : كونه بعيداً زمانياً عن هذه الانطلاقة بأكثر من قرنين ، أي أواخر القرن الهجري الأول ؛ والنديم عاش في أواخر القرن الهجري الثالث . وكونه لم يُحصِ ، كما يقول ، سوى ما عاينه بنفسه— أو نقلاً عن بعضهم— في بغداد والموصل دون سواهما . وكونه اعتمد احياناً على روايات مع ذكره ذلك ...

ولكن على الرغم من هذا فإن «فهرست» ابن النديم هو أهم ثبت يمكن الركون اليه لدراسة تلك الحقبة .

العصر الأموي وبداية العصور العبّاسية (١) ، حيث لقب «فيلسوف» لم يكن يطلق سوى على من استوعب العلوم الاغريقية القديمة بشكل خاص. بهذا المعنى كان المترجمون السريان أوّل من أُطلق عليهم لقب «فلاسفة» ؛ وبهذا المعنى أيضاً سمي الكندي «فيلسوف العرب» ، لأنه بارع «في معرفة العلوم القديمة بأسرها»[٢] ولأنه لم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة ، حتى سموه فيلسوفاً ، غير يعقوب الكندي[٣] .

إن كون النصوص «الفلسفية» الأولى التي وضعت بالعربية قد تمّت على أيدي مترجمين ليسوا مسلمين وليست العربية لغتهم الأصليّة ، يبدو شأناً فائق الأهمية لا يجوز الحط من قيمته في مجال البحث عن أصول المصطلحات «الفلسفية» في العربية .

وطالما أن غالبية هذه النصوص «الفلسفية» الأولى هي مفقودة ، يمكننا أن نعتقد أن المترجمين الأوائل كانوا ضعيفي المعرفة بالعربية ؛ وبالتالي تميّزت ترجماتهم بالركاكة والغموض ، وهما الصفتان اللتان وصف بهما أسلوب الكندي . على أن هذه الركاكة لم تكن تعني مجرد الأسلوب بقدر ما كانت تعني أيضاً صياغة المصطلحات لتأدية معنى المفردات الفلسفية الاغريقية . فإذا اعتمدنا «فهرست» ابن النديم — وليس بدون تحفّظ — نجد بدايات ترجمة كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية بعيدة عن الكندي بمائة وخمسين سنة ونيِّف.

هناك «اصطفن القديم» ونقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة

---

(١) بهذا المعنى المحدد يترجم الغربيون هذه «الفلسفة» بلفظة (Falsafa) وليس بلفظة (Philosophie) التي تبدو أكثر عمومية .

(٢) **الفهرست**، ص ٣١٥ .

(٣) ابن أبي أصيبعة ، المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

وغيرها »[1] ، (وذلك في نهاية القرن السابع الميلادي وبداية الثامن ، علماً أن موت الكندي كان في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي) .

و« البطريق ، وكان في أيام المنصور... وابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق »[2] (المتوفي عندما كان الكندي في سن الرابعة عشرة)...

وهناك « سلّام والأبرش ، من النقلة القدماء في أيام البرامكة ، ويوجد بنقلهما السماع الطبيعي »[3] ... الخ » .

فبعد أقل بقليل من قرنين ، لا بدّ وأن تكون المصطلحات العربية المترجمة قد استقرت بشكل اجمالي ، وتوحّد أغلبها عند المترجمين وعند المؤلفين.

ومما يزيد بالأخذ بهذه القناعة كون هذه الترجمات غالباً ما تمَّت ، ليس انطلاقاً من النصوص الأصلية ، بل من النصوص السريانية المترجمة ، ممّا يعني أن مشكلة ترجمة المصطلحات اليونانية الى العربية انطلقت من نموذج سابق هو النموذج السرياني ، والسريانية لغة سامية كالعربية . والاستنتاج المنطقي يقضي بأن الصعوبات الأساسية لترجمة المصطلحات اليونانية الى العربية تمّ تذليلها بشكل عام في الترجمات السريانية وعلى يد المترجمين السريان منذ قرون ، بدليل أن أهم المترجمين السريان لم يتوقفوا عن الترجمة الى السريانية حتى في أوج عصر الترجمة الى العربية ، فحنين ابن اسحق (معاصر الكندي) وابنه اسحق ، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي الذي — قيل — انه ترجم كتاب أثولوجيا (الربوبية) للكندي ، وسواهم... كانوا ما يزالون مستمرّين في التقليد الذي يرقى إلى ما قبل القرن الخامس الميلادي في ترجمة الكتب اليونانية الى السريانية.

أما ما ذكره دي بور من أنه « ينبغي أن لا نعدّ هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن ، اذ كان يندر أن يُقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان

(١) و(٢) و(٣) **الفهرست**، ص ٣٠٤.

في كل الأحوال تقريباً يعمل بأمر خليفة أو وزير، أو غيرهما من أصحاب النفوذ... »[1] فلا يعدو كونه تعميماً يناقضه الكثير من القرائن والأدلة التاريخية.

فالنقلة السريان كانوا يترجمون الى السريانية، قبل الفتح العربي الإسلامي؛ وظلوا يترجمون في ظل الدولة الإسلامية الى السريانية، على الرغم من احترافهم التعريب؛ علماً أن هذه الترجمات السريانية لم تكن مطلوب أي من العرب أو المسلمين أصحاب النفوذ كالخلفاء والوزراء. مثلاً كتاب أبوطيقا «لأرسطو طاليس نقله أبو بشر متى من السرياني الى العربي»[2]؛ وكتاب «سوفسطيقا» لأرسطوطاليس نقله «أبو بشر متّى الى السرياني»[3]؛ ولأبي بشر متّى تفسير ثامسطيوس لهذا الكتاب (أي السماع الطبيعي) بالسريانية»[4].

خلاصة القول أن أبا بشر متى بن يونس — المترجم الى العربية، والذي «كان حسن العبارة في تأليفه»[5]، والذي «كان يقرأ الناس عليه من المنطق، وله اذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه»[6]، (ومن بين هؤلاء التلامذة الفيلسوف الفارابي)، كان ينقل إلى السريانية، وكان يفسّر ويشرح الكتب الفلسفية بالسريانية، الى جانب نقله الى العربية وتفسيره بها.

وهكذا الأمر مع حنين بن اسحق الذي — بالاضافة الى ترجماته العربية — ترجم أغلب مؤلفات أرسطو الى السريانية، مثل باري أرميناس، وأنالوطيقا الأول والثاني، والسماع الطبيعي، والكون والفساد، والنفس الذي «نقله حنين الى

---

(١) دي بور. **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ص ٢٤.

(٢) و(٣) **الفهرست** ص ٣١٠.

(٤) **الفهرست** ص ٣١١.

(٥) و(٦) ابن خلكان. **وفيات الأعيان**. ص ١٠٠؛ وردت عند جوزف الهاشم. **الفارابي**. بيروت (منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر) ١٩٦٨، ط ٢، ص ١٤.

السرياني تاماً»[1] ، وكلها لأرسطو ؛ أما من كتب جالينوس ، «فإنَّ الذي نقل حنين أكثره الى السرياني»[2] .

وابنه اسحق نقل الى السريانية «طوبيقا» لأرسطو ، مع أنه «كان فصيحاً بالعربية»[3] وله مؤلفات وليس فقط ترجمات وشروحات ، منها : «كتاب الأدوية المفردة على الحروف ، كتاب كنّاش الخف ، كتاب تاريخ الأطباء»[4] الخ...

فانطلاقاً من هذه القرائن التي يقدمها ابن النديم ، يمكننا أن نؤكّد إنَّ قول دي بور أن هؤلاء النقلة ليسوا «من جملة الفلاسفة ذوي الشأن» ، تنقضه أحكام تاريخية ذات مصادر قديمة مختلفة . فأبو بشر متى بن يونس كان ، كما يقول ابن خلكان : «الحكيم المشهور ، ولم يكن في ذلك الوقت مثله في فنّه»[5] (أي المنطق) ، و«إليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره»[6] . (وهذا ما لم يُنعت به الكندي في عصره ، كما لم يُنعت الكندي أيضاً برياسة أي فريق معين من العلماء) .

ويحيى بن عدّي «كان أوحد دهره... وإليه انتهت رياسة أصحابه (المنطقيين) في زماننا»[7] . (وهذا ما لم يُنعت به الفارابي وهو معاصر يحيى وأبي بشر)[8] .

---

(١) **الفهرست** ، ص ٣٠٩ — ٣١٠ — ٣١١ .

(٢) **الفهرست** ، ص ٣٤٨ .

(٣) **الفهرست** ، ص ٣٣٤ .

(٤) **الفهرست** ، ص ٣٤٣ .

(٥) ابن خلّكان ، المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٦) **الفهرست** ، ص ٣٢٢ .

(٧) **الفهرست** ، ص ٣٥٣ .

(٨) Cyrille Haddad, **'Isa Ibn Zur'a (philosophe Arabe et apologiste chrétien),** Dar Al Kalima, Beyrouth 1971, p. 22: "Al-Farabi était mentionné comme l'un des principaux logiciens de son époque, mais que la maîtrise de la logique allait plutôt à Abu-Bisr Matta."

وقسطا بن لوقا الذي «كان بارعاً في علوم كثيرة، منها الطب والفلسفة والهندسة والأعداد والموسيقى، لا يطعن عليه»[1]، وله من المؤلفات — «سوى ما نقل وفسّر وشرح» — نيف وأربعة وثلاثون كتاباً في علوم مختلفة، لا تختلف مواضيعها ومستوياتها العلمية عن المواضيع التي عالجها الكندي في رسائله[2].

وهكذا يمكننا القول في مكانة حنين، وابنه اسحق، وثابت بن قرة، وعيسى بن زرعة المترجم واللاهوتي الفيلسوف الذي كان يقدر مكانته الفلسفية كل من ابن النديم، والمسعودي المؤرخ، والسجستاني المنطقي، وعيسى بن علي، وأبي حيان التوحيدي وسواهم إلخ...

إن ضياع أكثر مؤلفات هؤلاء النَقَلَة — الذين كانوا وحدهم ينعتون، وبحق، «بالفلاسفة»، وكانوا يتمتعون بمكانة علميّة لا شك فيها، وبشهرة طغت، في عصرهم، على زملائهم «الفلاسفة» المسلمين — كان الحجة التي استند إليها دي بور في حكمه هذا. ولكن دراسة مفصّلة تظهر الدور الهامّ الذي لعبه النقلة في نشأة «الفلسفة» في الإسلام، ليس بالترجمة فحسب، بل في الشرح والتفسير والتأليف. فأعمال التفسير لم تكن تنفصل عن أعمال الترجمة، إذ أنّ احتكاك المسلمين الأوائل بفلسفة اليونان لم يكن احتكاكاً بنص معرّب فحسب، بل بتفسير

---

(١) **الفهرست**، ص ٣٥٣.

(٢) بعض عناوين مؤلفات قسطا هي: كتاب الدم — كتاب المرايا المحرقة — كتاب الفصل بين النفس والروح — كتاب المدخل الى المنطق. كتاب المدخل الى علم النجوم إلخ...

وهذه العناوين نجد مثلها في عناوين رسائل الكندي، مثل: كتاب في علة نفث الدم — كتاب رسالته في عمل المرايا المحرقة — كتاب رسالته في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه الخ... كما نجد بعض هذه العناوين منسوبة، قبل الكندي وقسطا، الى جابر بن حيّان.

راجع: **الفهرست**، ص ٣١٦ و٣٥٣ و٤٢١ — ٤٢٢.

وشرح للنص من قبل المترجم[1] . وإذا كنّا نجهل المترجمين الذين كانوا أساتذة الكندي ، إذ لا نكاد نعرف اسم أي من أساتذته ، فإننا نعرف أن من أساتذة الفارابي المترجمين — الشرّاح كان : أبو بشر متى بن يونس ، ويوحنّا بن حيلان ؛ ومن أساتذة ابن سينا في الطب ، الحكيم النصراني عيسى بن يحيى الجرجاني ...

دور الكندي في وضع المصطلحات الفلسفية العربية :

إن الترجمات والشروح والتفسيرات ، كتابةً كانت أم بشكل دروس شفهية ، أسهمت في نشأة «الفلسفة» في الاسلام ، وفي تحديد المصطلحات الفلسفية العربية .

فما كان دور الكندي — وهو أوّل فيلسوف عربي مسلم — في وضع المصطلحات الفلسفية العربية ؟

إنّ ما يجب لفت النظر إليه هو أن المصطلح الفلسفي العربي لم يتحدّد ولم يتوحّد دفعة واحدة . وقد ظلت محاولات تعديل وتبديل بعض المصطلحات مستمرة حتى القرن العاشر الميلادي ، إن على يد المترجمين أم على يد المؤلفين[2] . ولكن

---

(١) كان الكندي يستشير أسطاث المترجم ليفسّر له المقاطع الصعبة المترجمة :

"Al-Kindî may also have consulted Astat for explanation of difficult passages..."

A. Ivry, **Al-Kindi's Metaphysics**; State University ofNew York Press, Albany 1974; p. 125 - 126.

(٢) مثلاً : كلمة «التغير» وهي من ترجمة أسطاث لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، أصبحت «التبدّل» مع الكندي ، وأصبحت «الاستحالة» مع أبي بشر.

Ibid, p. 145 (cf Bouyges p. 1436 f.)

الاختلافات كانت تتقلص مع مرور الزمن (١) ، وتمّ سقوط الكثير من المصطلحات الى أن غابت كلياً من النصوص الفلسفية في الحقبات اللاحقة (٢) .

وما تجدر ملاحظته أيضاً أن الأسلوب الذي صيغت به الأفكار الفلسفية كان الأسلوب الذي كتب به المترجمون بشكل عام ، إذ أن النصوص التي انطلق منها الكندي كانت ترجمات حديثة العهد ، وفي بعض الحالات كانت حديثة الى درجة كبيرة » (٣) .

وأكثر ما يبدو الكندي بعيداً عن كونه واضع المصطلحات الفلسفية العربية ، أو حتى بعضها ، انه يستعمل هذه المصطلحات دون تفسيرها وشرح أبعادها ، وهذا ما لا مهرب منه بالنسبة إلى متعامل مع مصطلح جديد مبتكر . والحقيقة أن الكندي يبدو وكأنه ينطلق من تراث واسع من المصطلحات الفلسفية والعلمية العربية التي استقرّت وترسّخت (٤) وتجاوزت مراحل الجدل والنقاش حولها . وغالباً ما يستعمل

---

(١) مثلاً كلمة "hylé" اليونانية ، تُرجمت أولاً «طينة» ، و«عنصر» (يستعملها الكندي) ، ثم «مادة» (وهيولى أيضاً) .

(٢) مثلاً : «الملكة : هي قوة راسخة في النفس ، تختلف عن الطبع أو الفطرة . اختلاف الكامل نوعا ما عن الناقص . ويدعوها الكندي في رسالته «في العقل» : القنية» . والقنية سقط استعمالها بهذا المعنى كلياً بعد الكندى .
راجع : ماجد فخري . **أرسطو المعلم الأول** . بيروت (الأهلية للنشر والتوزيع) ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ٩٥ .

(٣) "... The Arabic texts upon which he (Al-Kindi) bases his views were recent - in some cases very recent - translations". Ivry, ibid., p. 4.

(٤) والأمثلة عديدة : منها أن أسطاث ، في ترجمة ميتافيزيا أرسطو ، كتب : «لم يقدر واحد من الناس» (أن ينال الحق) . وقال الكندي في رسالته في الفلسفة الاولى : «لم ينل الحق ... أحد من الناس» (الرسائل ، ص ١٠٢ ، س ٦) . وقال اسحق بن حنين في ترجمته لميتافيزيا أرسطو : «لم يقدر أحد من الناس على بلوغ فيه» (أي الحق) .
مثل آخر :
ترجمة أسطاث : «غاية العلم إصابة الحق ، وغاية الفعل (أو الفضل) العمل بالحق» . وقول الكندي (الرسائل ، ص ٧٩ ، س ٣) : «غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق» الخ ...

عبارة «قول خبري» (في رسالته في أنّه توجد جواهر لا أجسام)؛ وعبارة: «موجز خبري» (في رسالته في العقل)؛ وعبارة: «وأفادونا» (في الفلسفة الأولى، ص ١٠٢ س ٤)؛ وعبارة: «ويقال أيضاً...» إلخ... وكلها تدل على هذا التراث من المصطلحات العربية[١]، التي ابتكرها المترجمون، وربّما بالتعاون مع بعض المفكرين العرب والمسلمين الذين لم يحسنوا اللغة المترجم عنها.

ولكن بعض دارسي الكندي تسرّعوا في أحكامهم على دوره في وضع المصطلحات الفلسفية العربية، فلم يتحرّوا جوانب الإبهام الناتجة أصلاً عن ضياع النصوص الفلسفية العربية الأولى المترجمة، إذ «لا يجوز أن ننسب الى الكندي وضع المصطلحات التقنية العربية، هكذا، قبل مراجعة الترجمات نفسها»[٢].

ونجد نموذجاً عن هذه الآراء عند عديد من المؤلفين المعاصرين المهتمين بتأريخ انطلاقة «الفلسفة» في الإسلام.

فجعفر آل ياسين يؤكد أنّ الكندي «هو الرائد حقاً في نحت الألفاظ الجديدة...»[٣]. ومع أن المؤلف لا يذكر نماذج عن هذه الألفاظ التي، بزعمه، نحتها الكندي، فإنه يبدو وكأنه يكرّر ما قاله دارسون سابقون استطردوا في وصف طريقة هذا النحت المزعوم ومراحله.

وأبو ريده، مثلاً، يقول إن الكندي «ينفرد بأنّه، إذ يحاول وضع الاصطلاح، يعمد أحياناً الى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال، مثل كلمة «الأيس»... ثم يجمعها أيسات... ثم يشتق منها لفظ الأيسية... وفوق هذا يشتق منها فعلاً: يؤيِّس... ويشتق من الفعل مصدراً: التأييس...»[٤]. كما أنه

(١) مثلاً عبارة «أفادونا» التي يستعملها الكندي في الفلسفة الأولى (ص ١٠٢) مأخوذة من ترجمة أسطاث حيث يستعمل كلمة «استفدنا».
وعبارتا الكندي «أشركونا» و«سهّلوا لنا» هما مطابقتان لعبارة أسطاث «أعانونا» الخ...

(٢) Ivry; ibid, p. 126 - 127.
"On ne doit pas attribuer à Al-Kindî la paternité des termes techniques arabes, d'une forme insolite, avant d'avoir consulté les traductions elles-mêmes".
Badawî; **Histoire de la philosophie en Islam**; p. 396.

(٣) جعفر آل ياسين، المرجع نفسه، ص ٢٩.
(٤) أبو ريده، **الرسائل**، ص ٢١.

«يضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد» هو «... ومن لفظ «الهو» يشتق لفظة «الهويّة»... ثم يصوغ فعلاً: «يهويّ» إلخ...»[1] وبما أن أبا ريده يحصر دور الكندي، في مجال الاصطلاح الفلسفي، «بإحياء «كلمات عربية قديمة»، فإن حسام الآلوسي يؤكد أن «أول من استخدم هذين المصطلحين (الأيس والليس) حسب علمي الكندي»[2].

وأحمد فؤاد الأهواني، هو بدوره، يقول: «كان الكندي يستحدث في اللسان العربي ألفاظاً جديدة تعبّر عن المعاني الفلسفية... درج بعضها في اللغة العربية وعدل عن بعضها الآخر» مثل «علة عنصرية» (أي مادية) و«التمام» (أي العلة الغائية)»[3].

ولكن هذه الأحكام تفقد كثيراً من طابعها التأكيدي عندما يظهر أن الأدلة تحتاج الى مقارنة لا غنى عنها، ولكنّها غير ممكنة فعلياً، نظراً لغياب نصوص المترجمين الأوائل. ويصل بعض هذه الأحكام، عند المؤلف الواحد، الى حد التناقض. فجعفر آل ياسين، مع تأكيده على أنّ الكندي هو «الرائد في نحت الألفاظ الجديدة»، يعترف بأن اقتباسات الكندي الفيلسوف مأخوذة عن النص العربي الذي قام به غيره من المترجمين وخاصة (أسطاث)»[4]، «لأن فيلسوفنا لم يتقن أية لغة أجنبية في حياته»[5].

وعبد الهادي أبو ريده، هو بدوره، يخفف من حدّة تأكيداته السابقة حول دور

---

(١) أبو ريده، **الرسائل**، ص ٢١.

(٢) حسام الآلوسي. **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**. بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ١٩٨٠، ط ٢، ص ٢٩، هـ ٤٠. مع العلم أن الجاحظ (معاصر الكندي). يستعمل تعبير «الأيس» في مؤلفاته، قبل استعمال الكندي له.

(٣) الأهواني، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤) و(٥) جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص ٢٣.

الكندي في وضع الاصطلاح الفلسفي في العربية ، فيقول إن فيلسوفنا يتكلم على العلل الأربع عند أرسطو «مسمياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء في وضع المصطلح الفلسفي العربي ، كما يتجلّى فيها بعض الاستقلال فيه»[1] .

ولا يمكننا ههنا إدراج ما يقوله حسين مروّه من أن الكندي «أوجد أول صياغة فلسفية عربية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم»[2] ، ضمن اطار وضع المصطلحات ؛ لأن الصياغة التي يقصدها مروّه هي صياغة المعاني والمواقف الفكرية لا صياغة المصطلحات .

مهما يكن من أمر ، فإن علاقة الكندي بمسألة وضع المصطلحات الفلسفية العربية تلازمت ، عند البعض ، مع الادّعاء بأنه مترجم ، لا بل من أوائل المترجمين . ولكن هذا الاعتبار يسقط تلقائياً بسقوط صفة المترجم عن الكندي ، كما بيّنا ذلك في الفصل السابق .

ولكن ، مع ذلك ، ثمة من يصرّ على دور مميّز مارسه الكندي في وضع مصطلحات جديدة ، على الرغم من جهله أي لغة غير العربيّة ، وذلك عن طريق «مراجعة» الترجمات واصلاحها . ولكن تعبير «المراجعة» أو «التهذيب» أو «التصحيح» يبدو مبهماً ، إذ لا يحدّد بشكل دقيق نوع العمل الذي كان الكندي يقوم به على الترجمات ؛ مع العلم أنّ «الفهرست» يذكر أنه فسّر وشرح ، من ضمن المفسرين والشرّاح الكثر ، نصوصاً عديدة مترجمة ، مثل كتب أرسطو بشكل عام[3] . لا شيء يدعو للاعتقاد أن «التصحيح» الذي كان الكندي يقوم به كان

---

(١) * **الرسائل**؛ ص ٨٢.

(٢) مروه. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. جـ ٢ ، ص ٨٠.

(٣) راجع ص ٧١ من هذا الكتاب وما بعدها.

يتناول الترجمة من حيث اختيار المصطلحات ، أو نحتها ، أو تركيب الجمل التي يعتبرها مناسبة . ولكن الأرجح أن « التصحيح » كان تفسيراً للنص ونقداً له في الآن نفسه .

أما قول بروكلمان إن الكندي أصلح « كتاب المطالع لأبسقلاوس » الذي ترجمه قسطا بن لوقا البعلبكي [1] ، فهو يعني تفسيراً ونقداً للكتاب ، بدليل أنّ ابن النديم يعتبر هذا « التصحيح » كتاباً ، أو رسالة ، من تأليف الكندي ، مثل أي مؤلف من مؤلفاته . لذلك ورد في « الفهرست » ككتابٍ للكندي بعنوان : « كتاب رسالته في تصحيح قول اسقلاوس في المطالع » [2] . كما ورد أيضاً عنوان آخر : « كتاب رسالته في إصلاح كتاب اقليدس » [3] . أمّا كتاب « المطالع لأبسقلاوس » فموجود أيضاً « بترجمة حنين بن اسحق وتصحيح ثابت » [4] : و« التصحيح » هنا هو تصحيح للمعاني ، إذ أن حنين بن اسحق كان شيخ المترجمين « لم تحتج كتبه الى تهذيب الاّ في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيِّماً بها » [5] ، وثابت كان رياضياً بارعاً .

فما معنى ، إذاً ، أن الكندي أصلح الترجمات ، مع أنه لم يكن مترجماً؟ وهل أن « تصحيحه » يعني وضعه المصطلحات الفلسفية الجديدة والمبتكرة والمناسبة ، بدل المصطلحات القديمة وغير المناسبة التي استعملها المترجم ، كما يعتقد كوربان ؟ [6] .

---

(١) بروكلمان ، ت أ ع ، جـ ٤ ، ص ١٠١ .

(٢) و(٣) الفهرست ، ص ٣١٧ .

(٤) بروكلمان ، ت أ ع ، جـ ٤ ، ص ١٧١ .

(٥) إبن أبي أصيبعة ، المرجع نفسه ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

(٦) "Souvent il retouchait les traductions pour les termes arabes qui avaient embarrassé ces derniers" (les traducteurs chrétiens).
H. Corbin, **Histoire de la philosophie islamique**, p. 218.

وهل أن المصطلحات الفلسفية الجديدة ظهرت في مؤلفاته ، أكثر مما ظهرت في «تصحيحاته» ؟ .

بالواقع ، إن مؤلفات الكندي ، التي بمتناول يدنا ، لا تسمح لنا بمعرفة مدى مساهمته في وضع المصطلح الفلسفي ، بشكل مقنع ، وإن كان المنطق يقضي بالقول بأنه ، في علاقته المباشرة مع المترجمين (أسطاث خاصةً) ، كان يتشاور معهم في اختيار المصطلحات العربية التي يمكنها أن تؤدي معنى المصطلح اليوناني أو السرياني (١) ، ولكن هذا المنطق يبدو بدوره ضعيفاً لسببين :

الأوّل ، يعود الى جهل الكندي اليونانية والسريانية وهذا ما يجعل دوره ، تلقائياً ، دوراً هامشياً .

والثاني يعود الى أن المترجمين المعاصرين له هم بدورهم كانوا ينطلقون في ذلك الحين من مصطلحات سابقة ، ومن أشكال أسلوبية عربية ترسّخت وأصبحت مكرّسة ومتداولة (وهي ركيكة على أي حال) ، ومن أنماط ترجمة سابقة من اليونانية الى السريانية حيث كانت مشاكل الترجمة العربية تُعالج ، بشكل عام ، حسب هذه الأنماط والنماذج للترجمة السريانية .

فالأقرب الى الاحتمال القول إن «الكندي لا يقوم بأكثر من استعادة المصطلحات التقنية التي استعملها مترجمو عصره . وليس صحيحاً أنه هو من وضع هذه المصطلحات» (٢) .

---

(١) "We cannot determine to what extent al-Kindî was responsible for introducing the new terminology, we can assume that he made no small contribution, because he himself worked on translations by others"...
George N. Atiyeh. **Al-Kindî, the philosopher of the Arabs.**
Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966, p. 12.

(٢) "Al-Kindî ne fait que reprendre les termes techniques employés par les traducteurs de son temps. Il n'est pas vrai que c'est lui qui a inventé ces termes."
H. Corbin, ibid.; p. 218.

ويعطي عبد الرحمن بدوي نماذج عن بعض المصطلحات التي نسب وضعها الى الكندي ، وهي فعلاً مستعملة من قبله .

مثلاً : مصطلح «طينة» (أي مادة) موجود في ترجمة كتاب النفس (ص ٧ — نشرة بدوي) .

ومصطلح «أيس (أي الوجود) موجود في «كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، ترجمة أسطاث (ص ١٠٣٤ — نشرة (Bouyges)) .

ومصطلح «أيسية» (ص ١٣) .

ومصطلح «ليس» (ص ١٠١٧ — جـ ٧) .

ومصطلح «جامعة» (أي القياس) (ص ٣٧٨ — جـ ٢) في الترجمة نفسها[١] .

وإذا ضربنا صفحاً عن مصطلحات العلل الأربع ، ومصطلحات تسمية العقول عند الكندي ، التي لا نجد أصولها ، والتي تغيّرت مع المترجمين اللاحقين مثل مصطلح «التمام» (الذي استعمله الكندي) وأصبح لاحقاً «العلة الغائية» ، (أتمّ يعني أنهى ، والتمام أي النهاية ، يعني الغاية) ، فإننا نجده يستعمل فعل «تهوّي» ولا نجد هذا الاستعمال عند سواه[٢] . ومع ذلك يعتبر «فايدا» أن مصطلح «التهوّي» يعود الى المعجم السرياني[٣] ...

خلاصة القول إنّ المصطلحات الفلسفية والعلميّة العربيّة التي استعملها الكندي ، وحتى تلك التي يبدو كأنه أوّل من قام باستعمالها ، ليست من وضعه هو. أما القول بأن

(١) A. Badawî, ibid., p. 396.

(٢) "The verbal form of huwiyah, being, apparently used uniquely as such by al-Kindî.. Ivry; ibid., p. 165.

(٣) Kindî use ici du mot "tahawwi"... M.G. Vajda me signale obligeamment que ce mot doit être ramené, par-dessus sa réinterprétation selon la morphologie arabe, au vocabulaire syriaque".
Jean Jolivet; **L'Intellect selon Kindî;** Leiden, Brill 1971, p. 108.

الكندي كان مهتماً بالألفاظ والمفردات وقدرتها على التعبير عن المفاهيم الفلسفية المجرّدة[1] ، لا يبدو مقنعاً ، خاصة إذا كان هذا القول معتمداً على «رسالته في حدود الأشياء ورسومها» التي نشك بصحة نسبتها للكندي ، كما بيّنا سابقاً. فباستثناء أماكن قليلة يؤوّل فيها عبارات معروفة ومتداولة ، مثل تأويله «السجود» بمعنى «الطاعة»[2] ، فإنّنا نادراً ما نجد عند الكندي اهتماماً بالمصطلحات ، إذ لا يشرح المفردات التي يستعملها ، خاصة وأنه في رسائل عديدة يتوجّه الى «الأخ المحمود» المرسلة اليه الرسالة بقوله : «هذا فيما سألت كافٍ ، بحسب موضعك من الفهم». أو «وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما هو كافٍ ، مع قدر معرفتك...» الخ... فعلى الرغم من قلة معرفة السائل ، فالكندي لا يشرح له المصطلحات ، بل يستعملها وكأنها معروفة وراسخة ومستقرة.

وهذا الميل للتعامل مع مصطلحات مستقرة ، ومعترف بها ، ومتداولة ، يعبّر عنه الكندي نفسه بقوله : «فحسن بنا... أن نلزم في كتابنا... ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصر سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان...»[3].

فمن كان هذا نهجه ، فمن الصعب تحميله طموحاتٍ وهموماً لاستحداث مصطلحات جديدة : فكل الأفكار ، القديمة والحديثة ، يعبّر عنها «على مجرى عادة اللسان» كما يقول.

---

(١) "The fact that he left us the first philosopical glossary in Arabic indicates that he was deeply interested in terms and their power of expression abstract philosophical conceptions".
G. Atiyeh, ibid., p. 12.

(٢) رسالته «في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله». **الرسائل**. ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٣) **«رسالته في الفلسفة الأولى»**، الرسائل، ص ١٠٣.

فالاعتقاد الأكثر إقناعاً هو أن علاقة الكندي بالمصطلح الفلسفي العربي لا تتعدى التشاور مع المترجمين ، والتداول ، لتحديد المعنى المقصود لبعض النصوص اليونانية الصعبة (١) .

إن صورة الكندي رائد «الفلسفة» في الإسلام هي في أساس تحميله مزايا وصفات ومآثر مبالغ فيها ولا أساس حقيقياً لها . إن نقد الدراسات التي تناولت الكندي يبدو عملية في غاية الأهمية لنقد تأريخ «الفلسفة» في الإسلام في إحدى أهم مراحلها : انطلاقتها الأولى . ومجال البحث حول هذه الانطلاقة واسع جداً .

طبيعة المصطلحات «الفلسفية» في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» .

من بين الرسائل المنسوبة الى الكندي ، تنفرد رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» بميزة كونها قاموساً فلسفياً بكل ما تعنيه هذه العبارة . وعلى الرغم من أنّ هذا القاموس مقتضب ، فهو رسالة ، كما يؤكد ذلك العنوان نفسه . ولكن هذه الرسالة ، بخلاف أغلب رسائل الكندي الفلسفية الأخرى ، خالية من الديباجة المعهودة ؛ وحتى إنها تفتقر لمقدمة ولخاتمة ؛ وأسلوبها يعتمد الجمل المقتضبة ، والملخصة ، والمكثفة ، وأحياناً الغامضة .

هل يمكننا أن نستنتج ، إنطلاقاً من هذه الملاحظات ، أن الكندي ، بتأليفه هذا القاموس المصغّر «في حدود الأشياء ورسومها» ، معتمداً هذا الأسلوب ، كان يبغي توسيع دائرة انتشار «الفلسفة» من خلال تسهيل إيضاح معاني مفاهيمها ؟

---

(١) "... the possibility that al-Kindî consulted with Astat to determine the possible meanings of difficult passages in the Greek".
Ivry; ibid., p. 128.

وهل كان يقصد تحسين صورة «الفلسفة» داخل بيئة ثقافية لا تخفي عداءها للفلسفة والمشتغلين بعلومها[1] ؟

أم أنه ، كمسلم ، كان ينشد محاكاة أسلوب القرآن في وجازته وبيانه ، الذي يعتبره مثالاً أعلى في الكتابة ، ودليلاً لغوياً على صحة الوحي ، إذ «أي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات (القرآنية) ما جمع الله ؟»[2] ؟

أم أنّه كان يقصد فعلاً ملء فراغ في الثقافة العربية ، وذلك بوضعه «أوّل كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأوّل قاموس للمصطلحات عندهم»[3] ... ؟

أنّ ملاحظات إضافية حول الخصائص المميزة لهذه «الرسالة» تنأى باستنتاجاتنا بعيداً جداً عن الأجوبة الإيجابية على هذه التساؤلات. إن كل باحث في فكر الكندي لا بدّ له ، عند دراسته هذه الرسالة ، من أن يأخذ في الاعتبار الملاحظات الأساسية التالية :

١— لم يرد اسم هذه الرسالة : «في حدود الأشياء ورسومها» ، في أي مرجع ، أو أي لائحة من لوائح الثبت القديمة بأسماء مؤلفات الفيلسوف : لا في «فهرست» ابن النديم ، وهو أقدم من أحصى مؤلفات الكندي ، ولا في تراجم الذين أتوا بعد ابن النديم : مثل صاعد الأندلسي ، وابن أبي أصيبعة ، والبيهقي ، والقفطي أو سواهم.

---

(١) إشارة لمغزى رواية ابن أبي أصيبعة التي تجعل من المنجّم أبي معشر البلخي خصماً للكندي في بادئ الأمر . وكان «يشنّع عليه بعلوم الفلاسفة . فدسّ عليه الكندي من حسّن له النظر في علم الحساب والهندسة... فانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم» (أنظر ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء... ص ١٧٩).

(٢) رسالته «في كمية كتب أرسطوطاليس...» **الرسائل**، ص ٣٧٦.

(٣) أبو ريده ، **الرسائل**، ص ١٦٤.

٢ــ يعود الفضل لصامويل شتيرن[١] لاكتشاف مرجعين قديمين يمكنهما أن يقدما بعض الإيضاح لمخطوط آيا صوفيا المتضمن رسائل الكندي :

من جهة ، هناك ٢٤ تعريفاً (من أصل الـ ٢٨ تعريفاً الأُوَل المنسوبة للكندي ، ما عدا التعريفات ذات الأرقام ١٣ــ ١٨ــ ٢٠ــ ٢٤) موجودة في مخطوط المتحف البريطاني[٢] ، يتبعها ، بدون فاصل ، ١٣ تعريفاً شبه حرفي ، يعتقد شتيرن أنّها مأخوذة من «رسالة في الحدود والرسوم» لإخوان الصفاء[٣] . ومخطوط المتحف البريطاني لا يذكر مطلقاً أن هذه التعريفات هي للكندي ، على الرغم من أن المخطوط الذي يتبعه هو فعلاً للكندي .

من جهة ثانية ، ثمة ٤٥ تعريفاً (أي أقل بقليل من نصف عدد التعريفات المنسوبة الى الكندي) موجودة أيضاً في اللائحة الطويلة التي يذكرها أبو حيّان التوحيدي في الفصل ٩١ من كتابه «المقابسات» . ولكنّ التوحيدي لا يذكر ، هو أيضاً ، أنها للكندي ، كما لا يذكر مع ذلك مصدرها ؛ بل يكتفي بالقول إنّ المقابسة التي تلي أفكار العامري (أي المقابسة رقم ٩٠) هي مخصصة كلياً لتعريفات «حصّلناها على مرّ الزمان» . وفي آخر الفصل (أي المقطع ٥٠٦) يقول إنّه قدّم أغلب هذه التعريفات إلى أبي سليمان (السجستاني) الذي أيّدها «رغم الاغلاق والتقصير في اللفظ»[٤] .

من جهة ثالثة ، نجد تشابهاً أيضاً بين التعريفات المنسوبة إلى الكندي ،

---

(١) Samuel Stern, **Notes on Al-Kindi's Treatise on definitions,** JRAS, 1959, p. 32 - 43.

(٢) The British Museum Add. 7473, f 178.

(٣) إخوان الصفاء. **الرسالة العاشرة من النفسانيات والعقليات في الحدود والرسوم**. وهي الرسالة الواحدة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء ، بيروت (دار صادر) لا ت : جـ ٣ ، ص ٣٨٤.

(٤) Groupe Al-Kindi, **Al-Kindi, Cinq êpitres,** CNRS, Paris, 1976, p. 9.

وتعريفات اسحق بن سليمان الاسرائيلي (المتوفي عام ٣٤١هـ/ ٩٥٣م)[١]، صاحب كتاب «التعريفات».

٣— من بين التسع والعشرين رسالة التي اكتشفها المستشرق ريتر في أرشيف مخطوط آيا صوفيا في اسطنبول ذي الرقم ٤٨٣٢، والتي حققها ونشرها عبد الهادي أبو ريده تحت اسم «رسائل الكندي الفلسفية»، وحدها هذه الرسالة هي منسوخة بخط مخالف لخط بقية الرسائل، مما يبدو وكأنها مدسوسة دسّاً ضمن مجموعة الرسائل الأخرى.

٤— من بين رسائل الكندي التي نملكها بنصها العربي الأصلي، وحدها هذه الرسالة تخلو من ديباجة وخاتمة لها شكل دعاء للمرسل اليه وابتهال لله.

وقد حاول دارسو هذه الرسالة تفسير خصائصها المخالفة لبقية الرسائل، ولكنّ أحداً منهم لم يشك في صحة نسبتها للكندي.

وأول هؤلاء الدارسين كان عبد الهادي أبا ريده، محقق رسائل الكندي، الذي اعتبر أن العلامات الفارقة في هذه الرسالة لا تؤدي ضرورة الى الشك بنسبتها الى الكندي «فلا ريب في أن ما فيها له»[٢]، إذ يجوز أن أحد تلاميذ الكندي جمع هذه التعريفات من رسائله، أو أن واحداً آخر، أو أحد المؤرخين، «وضع عنواناً للرسالة أو عدّل عنوانها بحسب نظرته لموضوعها. أما أن ما تحويه للكندي، فهذا ما لا شك فيه»[٣].

ويورد أبو ريده، في دراسة من صفحتين فقط، قرائن برّر فيها اختلاف خصائص هذه الرسالة عن سواها:

---

(١) A. Altmann & S. Stern. **Isaac Israeli.** Oxford, 1958, cité ibid., p. 8.

عن اسحق الاسرائيلي راجع: **ت أ ع**، جـ ٤، ص ٢٨٦.

(٢) أبو ريده، **الرسائل**، ص ١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

١ـــ إن عدم ظهور عنوان هذه الرسالة ، كما ورد ، في أي مرجع من المراجع ، ليس دليلاً على أنها ليست للكندي : إذ أن أبا ريده لاحظ أن كثيراً من أسماء رسائل الكندي يرد عند مؤرخ ولا يرد عند آخر. كما أن رسائل أخرى يختلف عنوانها ، قليلاً أو كثيراً ، بين مؤرخ وآخر. ويستنتج من هذه الملاحظات ـــ وبكثير من التسرّع وعدم التدقيق ـــ احتمال أن تكون هذه الرسالة «مذكورة بعنوان آخر ، لعلّه الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (جـ١ ، ص ٢١٠) وهو : «مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة»[١].

ويبدو جلياً أن هذه «الأدلة» التي يسوقها أبو ريده ، لا يمكنها أن تبرهن ، بأقصى حد ، سوى احتمال ، مجرد احتمال ، نسبة هذه الرسالة للكندي ؛ ولكنها أعجز من أن تثبت ، بشكل حاسم ، أن عدم نسبتها للكندي هو افتراض خاطئ.

٢ـــ أما خلوّ هذه الرسالة وحدها من الديباجة ، بخلاف سائر الرسائل التي يحويها مخطوط أيا صوفيا ، وبخلاف الرسائل غير الواردة في هذا المخطوط أيضاً[٢] ، هو اعتبار قليل القيمة ، لأنه ـــ برأي أبي ريده ـــ لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة»[٣].

وهذا الدليل ، أيضاً ، لا يلغي ، بشكل قاطع ، احتمال خطأ نسبة هذه الرسالة للكندي.

٣ـــ وكون خط هذه الرسالة يخالف خط بقية الرسائل ، لا يزعزع إيمان أبي ريده بصحة نسبتها للكندي ، إذ ، برأيه ، «أغلب الظن (كذا) أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة»[٤].

---

(١) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٦٣.

(٢) إن الثبت بمؤلفات الكندي الذي نجده في «فهرست» ابن النديم ، وعند الآخرين ، يُظهر لنا أن أغلبها رسائل ؛ حتى أن بعض الكتب ، مثل «كتاب الفلسفة الأولى» ، هو أيضاً رسالة ، لها ديباجة وخاتمة. أنظر الرسائل ، جـ ١ ، ص ٩٧.

(٣) و(٤) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٦٣.

فأبو ريده ، الذي بنى يقينه بصحة هذه الرسالة على «الظن» ، لا يشرح لنا كيف أُضيفت للمجموعة؟ ومن الذي أضافها؟ وما هي الغاية من إضافتها؟ وكيف تُستوفى المجموعة بهذه الإضافة؟

٤ــ وبعدما قال أبو ريده عن عنوان هذه الرسالة : «لعلّه (كذا) الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (جـ١ ، ص٢١٠) وهو: «مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة» ، عاد وذكر أن «اسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ... يدل بوجه عام على حقيقة (كذا) ما تحويه هذه الرسالة ...»[١] .

يبدو أبو ريده ، من خلال هذه الأدلة الضعيفة والواهية والمتناقضة التي يقدمها ، وكأنه يريد ، مهما كلف الأمر ، تكريس «أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا»[٢] باسم الكندي. إذ ، من أجدر بأول قاموس فلسفي عربي ، من أوّل فيلسوف عربي؟

فبالنسبة لأبي ريده «لم يترك الكندي ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية ... الاّ ألف فيها»[٣] ، وله ، وهو «فيلسوف العرب ، في التصنيف مجهود خصيب رائع ، يفوق كثيراً ما يتوقعه الانسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة»[٤] . فمن كانت له هذه المزايا وهذه المنزلة ، لا يستكثر عليه وضع قاموس فلسفي!

فالحقيقة أن عبد الهادي أبا ريده يضرب صفحاً عن كل الحجج ، ويؤكد صحة نسبة هذه الرسالة للكندي «بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات ، وبين التعريفات المذكورة... في بقية الرسائل»[٥] .

---

(١) و(٢) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٦٤.

(٣) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص هـ.

(٤) و(٥) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٦٣ و١٦٤.

فلنرجع الى نصوص بعض هذه التعريفات لنرى مدى صحة هذا الدليل [1] .

تحدد الرسالة «العلة الأولى» هكذا : «مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة» [2] . ويشرح أبو ريده هذا التحديد قائلاً : «يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته» [3] .

ويتساءل المرء كيف يمكن للكندي — ان كان هو فعلاً مؤلف هذه الرسالة — أن يفتتح قاموسه بتحديد ناقص ، مبتور ، يهمل أهم الصفات ، وهي الوحدانية ، التي خصص لها رسالة كاملة هي «رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» ؟

والغريب في الأمر أن أبا ريده نفسه يقول ، في مكان آخر من دراسته أنّ «أوّل صفات الإله عند فيلسوف العرب ، وعند الإسلام والمفكرين المسلمين ، هو أنه واحد بالعدد وبالذات» [4] . فكيف لا ترد «أوّل صفات الإله» في هذا التحديد ، بينما ترد ، بدل ذلك ، صفات ليست أولى ؟

ولماذا تسقط من هذا التحديد عبارة «الحق الأوّل» [5] ، أو عبارة «علّة الزمان» [6] ، اللتان يستعملها الكندي في كلامه على الله ، العلة الأولى ؟

وكيف يمكن القطع ، إنطلاقاً من هذه الملاحظات ، أن هذا التحديد هو للكندي «لا شك في ذلك» ؟

---

(١) نكتفي هنا بالحكم على بعض التعريفات فحسب ، إذ أن دراسة تفصيلية حول مجمل هذه الرسالة تستحق عملاً مستقلاً قائماً بذاته ، وهذا ممّا يتعدّى نطاق موضوع كتابنا .

(٢) و(٣) **الرسائل**، ص ١٦٥ .

(٤) أبو ريده ، **الرسائل**، ص ٨٠ (٤) .

(٥) **الرسائل** ، ص ٩٨ .

(٦) **الرسائل** ، ص ١٠١ .

بالطبع، مضمون هذا التحديد لا يتناقض وجزء من قناعات الكندي. ولكنّه ليس تعريفاً تاماً وشاملاً بالعلّة الأولى، كما يعتقد بها الكندي.

وتحدد الرسالة «العقل» هكذا: «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقيقتها»[١]. وهذا التعريف أفلاطوني، لا يتطابق مع التعريف الأرسطوطاليسي في العقل (كما فهمه الكندي) القائل بأن «العقل على أنواع أربعة...»[٢]. مع العلم أن الكندي كرس رسالة خاصة في العقل لا يذكر فيها هذا التعريف الذي نجده في هذه الرسالة. ولكنّنا، مع ذلك، نجد أن الكندي في رسالته في «الفلسفة الأولى» يحدد الفلسفة، من جملة تحديداته لها، بأنها «علم الأشياء بحقائقها»[٣]، وهو التعريف ذاته بالعقل. كما يحدد العلم أيضاً: «وجدان الأشياء بحقائقها».[٤]. وبطبيعة الحال، هذه التحديدات لا تفصل بوضوح تام بين مفاهيم العقل، والعلم، والفلسفة.

وآخر تحديد يعتمده «للنفس» هو التالي: «هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف» (كذا)[٥]. وهو تحديد غامض، لا معنى واضحاً له. وهذا التعريف لا يرد إطلاقاً عند الكندي في رسائل أخرى. كما أنه لا يتطابق، كما يزعم أبو ريدة، مع تحديده للنفس في الرسالتين المنسوبتين للكندي، المخصصتين لموضوع النفس.

ويرد تحديد «العمل» مرتين في هذه الرسالة:

---

(١) **الرسائل**، ص ١٦٥.

(٢) **الرسائل**، ص ٣٥٣.

(٣) **الرسائل**، ص ١٠٤.

(٤) **الرسائل**، ص ١٦٩.

(٥) **الرسائل**، ص ١٦٥.

الأول هو التالي: فعل بفكر (حسب قراءة أبي ريده)، أو: فعل يمكث (حسب قراءة عبد الرحمن بدوي)(1). والثاني: «هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل». وهذا التحديد لا نجده في مؤلفات الكندي المعلومة عندنا. وبما أن الكندي يميز بين «العمل» و«الفعل»، كان الأجدر، انسجاماً مع هذا التمييز، أن يستعمل عبارة «العامل» بدل «الفاعل»، عند تحديده العمل: فالعامل هو الذي يقوم بالعمل، والفاعل يقوم بالفعل(2).

ويصل الفرق بين التعريفات الى حدّ التناقض التام: مثال ذلك قوله في رسالته في «الفلسفة الأولى»: «الجميع لا يقال على المشتبه الأجزاء»(3). أما في هذه الرسالة فنجد: «الجميع خاص للمشتبه الأجزاء»(4) (كذا).

فكيف يزعم أبو ريده أن هذه الرسالة هي دون شك للكندي «بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة في بقية رسائل الكندي!؟ فواضح أن هذا التطابق المزعوم غير موجود؛ وبدلاً منه نجد تناقضاً فاضحاً في التعريفات. فإذا كان هذا «التطابق» المزعوم هو الدليل الأهم على صحة نسبة هذه الرسالة للكندي، فماذا يبقى إذاً بعد سقوط هذا الدليل؟

---

(1) A. Badawî, Histoire de la philosophie en Islam, p. 418.

ويبدو تحديد بدوي أكثر مطابقة للتعريف الثاني «للعمل» كما ورد عند الكندي.

(2) في الرسالة العاشرة من النفسانيات العقليات «في الحدود والرسوم». وهي الرسالة الواحدة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء، ورد تحديد الفعل هكذا: «أثر من مؤثر». كما ورد في الرسالة تحديد «الوجود: أيس». و«العدم: ليس». وهذا ما لم يرد في هذه الرسالة المنسوبة للكندي، مع أن البعض ذهب إلى حد اعتبار مصطلحي الأيس والليس من وضع الكندي! راجع: رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء. بيروت (دار صادر) لا. ت. جـ ٣؛ ص ٣٨٥.

(3) **الرسائل**، ص ١٢٧.

(4) **الرسائل**، ص ١٧٠.

والغريب في الأمر، مرة أخرى، أن أبا ريده أشار الى هذا التناقض[1]، ولكنّه لم يحسن استنتاج ما يترتّب عن اكتشاف كهذا، من مواقف علميّة.

إن جهل ما في هذه التحديدات الفلسفية في هذه الرسالة (أو تجاهله أحياناً أخرى) مع أفكار الكندي التي نجدها في رسائله الأخرى — وهي قليلة بلا شك ولا تشمل كل أفكار الفيلسوف — لا يمكن اعتباره خطأً جانبياً، هامشياً، بل هو خطأ مركزي أساسي لأنه يطال فهمنا لركائز فلسفة الكندي.

فعندما يقول أبو ريده إنّه، في تحقيقه هذه الرسائل، رتّبها بشكل تكون فيه رسالته «في الفلسفة الأولى» هي الأولى من حيث الترتيب لأن موضوعها «يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقي»[2]، ويضيف قائلاً: «وأعقبنا ذلك برسالته «في حدود الأشياء ورسومها» لتكون — بقدر ما فيها — مفتاحاً وعوناً على فهم الرسائل التالية»[3] (كذا)، نعرف بالتالي كم هو جسيم الخطأ الذي ارتكبه أبو ريده في فهم هذه الرسالة بعينها، لأنه ينعكس على مدى وطبيعة فهم بقية الرسائل.

وفي هذه الرسالة تعريفات مفرطة في السذاجة، وأبعد ما تكون عن التحديدات الفلسفية، وهي ليست بمستوى أن تكون صادرة عن فيلسوف كالكندي، مثل: «العشق: إفراط المحبة»[4]. «الطب: مهنة قاصرة لاشفاء أبدان الناس بالزيادة والنقص وحفظها على الصحّة»[5]. «الفهم: يقتضي الإحاطة بالمقصود إليه»[6]. و«الانثناء: تقارب الطرفين الى قدّام وخلف»[7] ... إلخ.

---

(١) أبو ريدة، **الرسائل**، ص ١٧٠، هـ ٥.

(٢) و(٣) أبو ريده، **الرسائل**، ص ١٨٠.

(٤) **الرسائل**، ص ١٧٦.

(٥) **الرسائل**، ص ١٧١.

(٦) **الرسائل**، ص ١٧٠.

(٧) **الرسائل**، ص ١٧١.

وثمة تعريفات تدلّ على بداثية ثقافية[1] في مجال الرياضيات : مثل : تحديد الضرب ، والقسمة ، والجذر. وما يدعو للتساؤل لماذا اقتصرت هذه الرسالة على هذه المفاهيم البدائية ، دون سواها ، في علم الحساب ، مع العلم أن الكندي ينصح بتعلم الرياضيات قبل دراسة الفلسفة ، كما ورد في رسالته «**في كمية كتب ارسطوطاليس**» ؟

بالطبع الرياضيات التي يقصدها ليست هذه المفاهيم البدائية كالضرب ، والقسمة ، والجذر : فالكندي كان عالماً حقاً في الرياضيات في أقصى درجات مستواها في زمانه ، بدليل تلك اللائحة بمؤلفاته في هذه العلوم التي يقدمها لنا ابن النديم ، ولم يبق لنا منها سوى عناوينها ، مثل كتبه الحسابيات ، وكتبه الكريات ، وكتبه الهندسيات ، وكتبه النجوميات الخ...

يبدو أن مؤلف رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» ، المنسوبة للكندي ، يجهل تماماً هذه الكتب.

أولا يحق لنا التساؤل لماذا اقتصرت الرسالة على التحديدات الثلاثة المذكورة في الحساب ، وأغفلت تحديدات رياضية تفوقها أهمية ومستوى؟

وألا يحق لنا التساؤل لماذا يُسقط الكندي من «قاموسه» تحديد : المتواليات الحسابية ، والمتواليات الهندسية ، والتناسب الهندسي وهو الذي ترتكز عليه نظريته الشهيرة في فعل الأدوية المركبة... ويحتفظ ، بدلاً عن ذلك ، بتحديدات أوّلية في الحساب !؟

---

(١) يعترف جورج عطية بوجود «بداثية تعبير» في هذه الرسالة ، ولكن ، مع ذلك . لا يشك بنسبتها للكندي.

"Although this glossary shows a certain primitiveness of expression, it remains, nevertheless, an unparalleled document of the philosophical knowledge which al-Kindi's time and intellectual milieu possessed..."
Atiyeh, **Al-Kindî**... p. 13.

وإذا كان من المألوف أن الغاية من وضع القواميس في الحدود والرسوم هو الإيضاح والإفهام، فإن كثيراً من تعريفات هذه الرسالة تبدو وكأنها مباراة في الاختصار والغموض. مثال ذلك، التعريفات التالية:

«الواحد: هو الذي بالفعل وهو فيما وصف به تارة»[1] (كذا).

«الجذر: هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الآحاد عاد المال الذي هو جذره»[2]. وعبد الهادي أبو ريدة، محقق هذه الرسالة، يقول عن هذا التحديد الأخير: «يُخيَّل إليّ أن هنا تناقضاً»[3] (كذا). ولكنّه، تماشياً مع فرضيته أن هذه الرسالة هي للكندي «لا شك في ذلك»، مهما ظهر فيها من تناقض، يستدرك قائلاً إن هذا النص «يمكن أن يُفهم بتأويل بعيد»[4] (!). ولكنّه لم يعطِ نموذجاً عن هذا «التأويل البعيد» الذي يمكنه إلغاء هذا التناقض.

تحديد «الكتاب: فعل شيء موضوع مرسّم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها»[5] (كذا).

و«الصديق: إنسان هو أنت ألّا أنه غيرك، حيواني موجود واسم على غير معنى»[6]: هذا التعريف للصديق يختلف تماماً عن فهم الكندي للأصدقاء كما ورد في رسالته «في الحيلة لدفع الأحزان»[7]، حيث يبدو الصديق اسماً له معنى. كما أن أسلوب هذا التحديد الساخر، المتهكّم، و«الكلبي» لا يمتّ بشيء الى خصائص أسلوب الكندي الرزين والرصين الذي نجده في بقية رسائله. وأبو ريده الحائر أمام الكثير من هذه التحديدات، يقول معلّقاً على هذا

---

(١) **الرسائل**، ص ١٦٨.

(٢) و(٣) و(٤) **الرسائل**، ص ١٦٩.

(٥) و(٦) **الرسائل**، ص ١٧٠.

(٧) بدوي، **رسائل فلسفية**، ص ١٧.

التحديد للصديق : «لعلّه (أي الكندي) يقصد أن الصديق ، بحسب هذا المعنى ، فكرة نفهم بها الصداقة»[1] . ولكن «فهم الصداقة» انطلاقاً من هذا التحديد المبهم يبدو أكثر صعوبة من فهم الصديق[2] .

وهناك تعريفات ناقصة ذات منحى مقتضب غامض ، يصعب فهم معانيها بشكل واضح ودقيق ، ممّا يبدو مخالفاً لهدف كتابة القواميس الذي هو أصلاً هدف تعليمي[3] .

وفي هذه الرسالة ثلاثة تعريفات مختلفة للارادة . ولكنّنا لا نجد تعريفاً واحداً للارادة الآلهية ، هذا المفهوم الذي شغل أفكار الكندي وجميع متفلسفة عصره ، والعصور القليلة اللاحقة !

فالواضح أن هذه الرسالة تعاني من اضطرابات متعددة الجوانب . وإن محاولة أبي ريده تصحيح هذه الجوانب لا تعبّر عن موقف علمي حيادي وموضوعي : فالتكرار أو الغموض ليس «مرجعه الى عدم الدقة من جانب الناسخ»[4] ، بل ان الاضطراب حاصل في المضمون كما في الشكل .

لقد ورد في هذه الرسالة تحديد «الاجتماع» هكذا : «علّة بالطبع للمحبّة» . وقد عكسها أبو ريده وبدّلها تبديلاً جذرياً ، فأصبح التحديد هكذا : «الاجتماع معلول بالطبع للمحبة»؟![5] .

---

(١) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٧٠ ، هـ ٨ .

(٢) لابن الخمّار المترجم والفيلسوف (كما ينعته الشهرستاني) «كتاب الصديق والصداقة» ، وهو مقالة . والخمار معاصر كتابة رسائل اخوان الصفاء . راجع «**الفهرست**» ، ص ٣٢٣ .

(٣) وهذا ما حدا بالبعض للتساؤل عما إذا لم تكن هذه التعريفات مجرّد «مسودّة نص» ! ولكن لماذا بقيت المسودّة دون الأصل؟ راجع Groupe Al-Kindî. ibid., p. 10.

(٤) **الرسائل** ، ص ١٧٥ .

(٥) أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ١٦٣ .

وفي التحديد السادس والأخير للفلسفة، الوارد في هذه الرسالة، نجد شرحاً يُفهم منه إيمان المؤلف بتزامن العالمَين: العالم المرئي، والعالم الذي لا يُرى، كقوله: «فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى، والعالم الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون الاّ بما يوجد في هذا العالم»[1]. وهذا النص ينسجم مع القول بقدم العالم.

ولكنّ عبد الهادي أبا ريده أضاف كلمة «معلوماً» بعد كلمة «يكون» الثانية، «زيادةً للايضاح ومسايرة لمنطق الفكرة»[2]، كما قال؛ فأصبح النص يعني حدوث العالم المرئي، وهذا ما ينسجم فعلاً مع معتقد الكندي!

إنّ مثل هذه الزيادات، وهذه التبديلات، وهذه «الأيضاحات» لتي يقترحها أبو ريده، هي خيانة لمعنى النص الأصلي، وهذا ما لا يجوز. فالنص الأصلي يبتعد أحياناً كثيرة عن فكر الكندي الذي نجده في بقية الرسائل: هذه حقيقة لا يجوز تبديلها، أو إغفالها.

وفي التحديد الثالث للفلسفة المذكور في هذه الرسالة ورد ما يلي: «التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل»[3]. وقد أبدل أبو ريده عبارة «بالذات»، لأنّ ذلك خطأ برأيه، بعبارة «باللذات». ولكن هذا الإبدال يبدل في معنى النص، إذ أن كلمة «ذات» في هذا النص تعني «النفس»، أي أنّ «التشاغل بالذات الحسيّة ترك لاستعمال (الذات) العقلية»...[4]

وفي هذه الرسالة ستة تعريفات مختلفة للفلسفة ذات نزعات مختلفة:

---

(١) **الرسائل**، ص ١٧٠.

(٢) **الرسائل**، ص ١٧٤.

(٣) أبو ريده، **الرسائل**، ص ١٧٤، هـ ٧.

(٤) **الرسائل**، ص ١٧٣.

سقراطية ، وأفلاطونية ، وأرسطية ، وأفلاطونية محدثة ، لا يتبنّى المؤلف أي واحد منها بعينه.

وما نلاحظه في تحقيق هذه الرسالة ، أن أبا ريده حاول جاهداً ، وغالباً بدون تعليل مقنع ، أن يربط هذه التحديدات بمعان وموضوعات إسلاميّة[1]. ولكن الباحث لا يجد ما يدلّ على صحّة هذا الرأي : فالتحديدات لا تمتُّ للمواضيع الإسلامية بشيء. وبخلاف ذلك ، نجد أن المواضيع والمسائل التي شغلت عقول المسلمين ، ومن بينهم الكندي ، غائبة تماماً عن هذه الرسالة.

كما يلاحظ الباحث نوعين من الأسلوب داخل هذه الرسالة ذاتها : فبينما نجد التحديدات قصيرة ، مقتضبة ، مكثّفة ، نجد في المقابل ، التعريفات «بالفلسفة» والتعريفات «بالفضائل الإنسانية» ، على شكل شروحات مطوّلة نسبياً ، أو على شكل مقالة صغيرة. ولا نجد جواباً مقنعاً على الأسئلة : لماذا يقوم الكندي بذلك؟ وهل هذا حقيقةً من شيمه التأليفية؟ وهل ينسجم هذا الاضطراب في التأليف ، الوارد في هذه الرسالة ، مع مكانة الفيلسوف الفعلية؟

ومما يدعو للتساؤل والاستغراب هذا التكرار لبعض التعريفات : فالمؤلف غالباً ما يعود ويحدّد مفهوماً سبق له تحديده بشكل مختلف، أو بصيغة مختلفة.

وقد أخطأ الذين درسوا الكندي في إحصائهم لعدد التعريفات الواردة في هذه الرسالة ، وفي إحصائهم لعدد التعريفات المكرّرة. فبينما يقول ابو ريده : «تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف»[2] ، يقول عبد الرحمن بدوي :

---

(١) راجع ، مثلاً ، ربط أبي ريده تفسير التعريف السادس للفلسفة في هذه الرسالة ، أي «علم الأشياء الأبدية الكليّة ، أنياتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الانسان» ، بما «دار بين الجهم وأحد السمنيّة» حول كيفية معرفة الله ، وبما ينسب لأبي حنيفة. أنظر **الرسائل**، ص ١٧٤ ، هـ ٨.

(٢) أبو ريده ، **الرسائل**، ص ١٩ ، جـ ١.

أن الكندي يعرض في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» سبعة وثمانين تعريفاً ، إثنان منها مكرّران مرّتين[1] .

إن أسلوب عرض التحديدات ، أي تداخلها مع شروحات موسّعة ، وعدم وضوح ترتيبها[2] بحيث يكون كل تحديد منها مستقلاً تماماً عن الآخر ، يشكل برأينا أهم الأسباب التي أدّت الى وقوع الدارسين في إحصاء خاطئ إن في عدد التعريفات ، أو في عدد مرّات التكرار . وهذا الإحصاء الخاطئ يُظهر عدم الدقّة ، والتسرّع ، في دراسة هذه الرسالة .

في الحقيقة ، رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» تحوي مائة تعريف بالضبط ، دون زيادة ولا نقصان[3] . وانّ مؤلفها ، أو جامعها ، رغبة منه ربّما

---

(١) A. Badawi, **Histoire de la philosophie en Islam**, p. 400.

(٢) بعض التعريفات المتباعدة في النص ، يجب أن تكون متجاورة ، مثلاً : ١١ و٩٧ (العمل)— ٣٠ و٧٩ (المحبة)— ١٦ و٢٠ (المضاف والاضافة)— ٢٧ و٥٥ (الرأي والظن)— ٣٧ و٥٨ و٥٩ (الجذر والضرب والقسمة)— ٢٩ و٧٦ و٧٨ (الارادة)— ٢١ و٣٩ (التوهم والوهم) مع العلم ان تحديد الوهم هو نفسه تقريباً تحديد الشك (رقم ٧٤) .

(٣) لائحة بالتعريفات المئة الواردة في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» ، مع أرقامها المسلسلة :

١ : العلّة الأولى— ٢ : العقل— ٣ : الطبيعة— ٤ : النفس— ٥ : الجرم— ٦ : الإبداع— ٧ : الهيولى— ٨ : الصورة— ٩ : العنصر— ١٠ : الفعل— ١١ : العمل— ١٢ : الجوهر— ١٣ : الاختيار— ١٤ : الكمية— ١٥ : الكيفية— ١٦ : المضاف— ١٧ : الحركة— ١٨ : الزمان— ١٩ : المكان— ٢٠ : الاضافة— ٢١ : التوهُّم— ٢٢ : الحاس— ٢٣ : الحس— ٢٤ : القوة الحسّاسة— ٢٥ : المحسوس— ٢٦ : الرويّة— ٢٧ : الرأي— ٢٨ : المؤلف— ٢٩ : الارادة— ٣٠ : المحبة— ٣١ : الايقاع— ٣٢ : الأسطقس— ٣٣ : الواحد— ٣٤ : العلم— ٣٥ : الصدق— ٣٦ : الكذب— ٣٧ : الجذر— ٣٨ : الغريزة— ٣٩ : الوهم— ٤٠ : القوة— ٤١ : الأزلي— ٤٢ : العلل الطبيعية— ٤٣ : الفلك— ٤٤ : المُحال— ٤٥ : الفهم— ٤٦ : الوقت— ٤٧ : الكتاب— ٤٨ : الاجتماع— ٤٩ : الكل— ٥٠ : الجميع— ٥١ : الجزء— ٥٢ : البعض— ٥٣ : المماسّة— ٥٤ : الصديق— ٥٥ : الظن— ٥٦ : العزم— ٥٧ : اليقين— .

في الوصول الى العدد مئة ، اعتمد التكرار في التعريف، ليس مرتين فقط كما ذكر عبد الرحمن بدوي ، بل عشر مرات (١).

إن التفصيل الذي عرضناه حول اسلوب هذه الرسالة ،شكلاً ومضموناً ، يبدو لنا ضرورياً لإيضاح كثير من التساؤلات ، الواردة والمحتملة ، حول موقع وطبيعة هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل الكندي.

فعلى الرغم من أن كثيراً من تعريفات الرسالة له طابع أرسطي في الغالب ، فإنها تبدو غير مقتبسة من كتاب ما وراء الطبيعة ، وبالضبط كتاب الدال ، الذي عالج فيه أرسطو موضوع التحديدات ، وهذا ما تظهره المقارنة بين تعريفات المؤلَّفَين.

= ٥٨ : الضرب — ٥٩ : القسمة — ٦٠ : الطب — ٦١ : الحرارة — ٦٢ : البرودة — ٦٣ : اليبس — ٦٤ : الرطوبة — ٦٥ : الانثناء — ٦٦ : الكسر — ٦٧ : الضغد — ٦٨ : الانجذاب — ٦٩ : الرائحة — ٧٠ : الفلسفة — ٧١ : الخلاف — ٧٢ : الغير — ٧٣ : الغيريّة — ٧٤ : الشك — ٧٥ : الخاطر — ٧٦ : الإرادة — ٧٧ : الاستعمال — ٧٨ : ارادة المخلوق — ٧٩ : المحبّة — ٨٠ : العشق — ٨١ : الشهوة — ٨٢ : المعرفة — ٨٣ : الاتصال — ٨٤ : الانفصال — ٨٥ : الملازقة — ٨٦ : الغضب — ٨٧ : الحقد — ٨٨ : الذحل — ٨٩ : الضحك — ٩٠ : الرضا — ٩١ : الفضائل الانسانية — ٩٢ : الحكمة — ٩٣ : النجدة — ٩٤ : العفّة — ٩٥ : قول الفلاسفة في الطبيعة — ٩٦ : علم النجوم — ٩٧ : العمل — ٩٨ : الانسانية — ٩٩ : الملائكية — ١٠٠ : البهيمية.

(١) مثلاً : تعريفات : الارادة ، والمحبة ، والعمل (يتكرر كل واحد منها مرتين). وهناك تعديل طفيف في بعض التحديدات المكررة مثل : «ارادة المخلوق» (أي الارادة). والطبيعة (أي «قول الفلاسفة في الطبيعة»). وهناك تحديدان متقاربان بالمعنى : «الرأي» : «هو الظن الظاهر في القول والكتاب ...» و«الظن» : «هو القضاء على الشيء من الظاهر». وهناك تحديدان يختلفان اختلاف الاسم والنعت : «المضاف» و«الاضافة» ، و«الغير» و«الغيرية». وهناك تحديدات يفسّر كل واحد منها الآخر : «المحبة : علة اجتماع الأشياء» ، و«الاجتماع : علّة بالطبع للمحبة» !. والملاحظ أن أبا ريده ألغى هذا الالتباس الوارد في التحديد الأخير ، بإبداله كلمة «علة» بكلمة «معلول» : «ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحتُ الكلمة» (كذا !).

راجع : **الرسائل** ، ص ١٧٠.

فانطلاقاً من الاضطراب، إن في الشكل أم في المضمون، الوارد في الرسالة، وانطلاقاً من تنوّع مصادر التحديدات، وعدم ركون المؤلف الى مذهب فلسفي محدّد بعينه، لاحظ عبد الرحمن بدوي، دون سواه، أنّه «لا بدّ من أن تكون مصادر تحديدات الكندي الفلسفية مقتبسة من قاموس فلسفي تقني محتمل، ألّفه أحد الشرّاح أو مدرّسي الفلسفة في نهاية الحقبة اليونانية — الرومانية، وترجم الى العربيّة»(١).

فإذا كان بدوي قد عيّن مصدر هذه الرسالة، فإنه لم يشك بصحة نسبتها للكندي، بل اكتفى بالقول ان الكندي استقى تعريفاته من المصدر المذكور(٢).

وقد أثبتنا صعوبة قبول هذا الرأي الذي يقدّمه بدوي، والمصرّ — دون تعليل مقنع، ودون التطرّق الى الخصائص المميزة والشاذة لهذه الرسالة — على صحة نسبتها للكندي.

فالمعطيات التي بين أيدينا، وتلك التي توصّلنا إليها بالبحث والاستقصاء،

---

(١) A. Badawi, Ibid., p. 402.

(٢) لقد ترجم المستشرق ميشال آلار رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» إلى اللغة الفرنسية مع مقدمة وشروحات. واعتبر أنه من الخطأ الاعتقاد أن فكر الكندي لا يمكن فهمه إلّا بعد معرفة مصادره. ونصح باعتماد النصوص وحدها، وبالانطلاق من مسلّمة بأن لصاحب النص فلسفة منسجمة يجب كشفها بالدراسة. ولكنّه، عند تطبيق هذه النظرية على دراسته لهذه الرسالة، وقع في الأخطاء عينها التي ارتكبها أبو ريدة قبله لأثبات صحّة نسبة هذه الرسالة الى الكندي «لا شك في ذلك»:

أ— أدخل آلار تعديلات على ترجمة حدود بعض المفاهيم، وهذا ما أبعدها عن مضمون وروح النص العربي الأصلي. مثلاً: الواحد (جعله: الواجب)— الرأي— الغيرية...

ب— ومع كل ذلك لم يجد المترجم بدّاً من الاقرار بوجود إبهام وغموض، في كثير من هذه الحدود، مما جعله يعترف بعجزه عن ترجمتها ترجمة تامة. مثلاً: الصدق— الصديق— الانجذاب— الشهوة...

ولكن آلار، على الرغم من كل ذلك، لم يشك بصحة نسبة هذه الرسالة إلى الكندي! راجع:

Allard, Michel. L'épître de Kindi sur les définitions. Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales, t. XXV, 1972. Damas 1973, pp. 11 - 26.

تشكل عناصر أساسية «لنظرية» تدحض صحّة نسبة هذه الرسالة للكندي، وهذه النظرية هي أكثر تكاملاً وانسجاماً من تلك التي تؤكد صحة نسبة الرسالة للكندي، لأنها تطرح، أكثر من هذه الأخيرة، تساؤلات ذات أسس منطقية، لا تقدم الرسالة إجابات مقنعة عليها.

نقول هذا، ونحن لا نغفل بالطبع بعض المفاهيم التي تتّفق بالمعنى بين ما نجده في الرسالة وما نجده في رسائل أخرى للكندي. منها على سبيل المثال: تحديده الصورة (رقم ٨) «بالشيء الذي به الشيء هو ما هو».

وقوله في رسالته «إنه جواهر لا أجسام»: «والشيء الذي به الشيء هو ما هو، هو صورة الشيء»[١].

التطابق واضح، ولكنّ هذا التحديد الأرسطي لا يختص بالكندي وحده، بل هو شائع عند كل الفلاسفة والشرّاح المشّائين، أمّا تطابق الاسلوب فلا يعني أكثر من أن المترجمين السريان كانوا أوّل من اعتمده، على سوء بلاغته، وشاع بحرفيته عند كل المشتغلين بعلوم «الفلسفة» باللغة العربية. وهو قريب من التحديد الأرسطي للجوهر الذي «يجعل الشيء هو ما هو».

وكذلك القول بتحديده الحركة (رقم ١٧)، الذي يبدو مطابقاً لقسم صغير من تحديده لها في رسالته «في الفلسفة الأولى»[٢]: وهذا التحديد أرسطي أيضاً، وليس خاصاً بالكندي دون سواه، ولكنّه لا يبدو أكثر من عنوان صغير، مبهم، بالمقارنة مع ما نجده من تحديد وتفسير للحركة في «كتاب الجواهر الخمسة»[٣].

وكذلك القول بتحديده «العقل» في هذه الرسالة، وتحديده له في رسالته

---

(١) **الرسائل**، ص ٢٦٧.

(٢) **الرسائل**، ص ١١٧.

(٣) **الرسائل**، جـ ٢، ص ٢٢ و٢٤ و٢٦.

«في العقل»[1] : في هذه الأخيرة تبدو النزعة الأرسطية ظاهرة جليّة ؛ أمّا في الأولى ، فيبدو التعريف أقل تخصيصاً إذ أن «إدراك الأشياء بحقائقها» هو عمل العقل عند كثير من التيارات الفلسفية ، خاصة الافلاطونية منها .

إن التطابق بين ما نجده من معان في هذه الرسالة وبين ما نجده في رسائل أخرى للكندي ، لا يعدو كونه آراء مشتركة عند كثير من الفلاسفة والمترجمين والشرّاح في العصور المحيطة بعصر الكندي ، قبله وبعده ، في العالم الإسلامي ، كما في العالم الأوروبي المسيحي[2] . وهذا ما لا يخوّلنا الجزم بنسبة هذه الرسالة للكندي لمجرد تطابق بعض المعاني الواردة فيها مع معان ترد في رسائل أخرى له .

مضمون المصطلحات الواردة في الرسالة ذات العنوان : «القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة» :

وهذه الرسالة أيضاً تنفرد باسلوب تأليفي مميّز عن أغلب الرسائل المنسوبة الى الكندي وقد أشرنا الى خصائصها الأسلوبية ، كما أشرنا إلى أن ليس لها أي ذكر في ثبت مؤلفات الكندي ، كما أنها غير موجودة ضمن مجموعة آيا صوفيا لرسائل الكندي .

أما إذا تجاوزنا الشكل الى المضمون الذي هو ، كما يقول عنوان الرسالة ، «القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة» ، فإننا

---

(١) **الرسائل** ، ص ٣٥٣ .

(٢) راجع ماجد فخري . **دراسات في الفكر العربي** . ص ٦٣ : حيث يبيّن المؤلف أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي في الشرق ، والفيلسوف الاسكتلندي (أو الايرلندي) جون سكوتس أريجينا ، وهو معاصر للكندي ، كانا ، على حدة ، ينقلان مؤلفات أفلاطونية محدثة مجهولة المؤلفين : الأول إلى العربية والثاني إلى اللاتينية ، كان لها أبلغ الأثر في الحضارتين الإسلامية والأوروبية .

نفاجأ بأفكار لا تفي بما يعد به هذا العنوان من جهة ، ولا تتطابق مع ما نعرفه من الكندي حول الموضوع نفسه ، في رسائل أخرى ، من جهة ثانية .

فهذه الرسالة تهمل — إجمالاً — آراء أرسطو في النفس ، على الرغم من أن المؤلف وعد سائله في المقدّمة «باختصار لكتاب أرسطو في النفس» . وبدلاً من عرض آراء أرسطو المشهورة في النفس ، تكثر في هذه الرسالة الآراء الأفلاطونية ، كقوله : «والدليل على ذلك قول أفلاطن» ...(1) ، وقوله : «إن أفلاطون اتبع هذا القول»(2) ... وقوله : «ان أفلاطن قاس القوة الشهوانية»(3) ؛ وقوله : «فإن النفس على رأي أفلاطن(4)» ؛ كما يكثر التقريظ بأفلاطون ، مثل قوله : «ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح»(5) ، وقوله : «ولعمري لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة»(6) . كما يعتبر أن جل الفلاسفة القدماء يقولون قول أفلاطون ، ولا فرق بين رأيه ورأيهم في أن «مسكن الأنفس العقلية ، اذا تجرّدت ، هو خلف الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري»(7) لأن «النفس على رأي أفلاطن وجلّة الفلاسفة باقية بعد الموت»(8) الخ ...

ولا يذكر مؤلف هذه الرسالة من هؤلاء الفلاسفة الذين وعد بعرض آرائهم

---

(1) و(2) و(3) **الرسائل** ، ص ٢٧٤ .

(4) **الرسائل** ، ص ٢٧٥ .

(5) **الرسائل** ، ص ٢٧٤ .

(6) **الرسائل** ، ص ٢٧٨ .

(7) **الرسائل** ، ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(8) **الرسائل** ، ص ٢٧٥ .

سوى أفسقورس أي أبيقورس[١] . وهذه الآراء هي ، في التحليل الأخير ، ذات منحى أفلاطوني ، وذات مسحة صوفية أفلاطونية محدثة ، لأن النفس — بالنسبة للمؤلف — هي من الله كضياء الشمس من الشمس[٢] . والفكرة الأساسية لهذه الرسالة هي فكرة أفلاطونية مفادها أن جوهر النفس» جوهر آلهي روحاني ، وهي تتطهّر من دنس الشهوات وتكتسب علم حقائق الأشياء بقدر تطهّرها ، كالمرآة التي تعكس حقيقة الأشياء بقدر صقالها .

بعد عرض آراء أفلاطون والفلاسفة ، ماذا بقي لأرسطو ولمختصر كتاب أرسطو في النفس ، في هذه الرسالة ، كما ورد في عنوانها ؟

في بداية الرسالة يحدّد المؤلف موضوعه ، وهو القول في النفس ، «والغاية التي إليها جرى الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب أرسطو في النفس »[٣] . ولكنّه لا يميّز في شرحه ، بعد ذلك ، بين قول الفلاسفة وقول أرسطو. لذلك يلتبس الأمر على القارئ إذ يرى آراء أفلاطونية منسوبة لأرسطو مثل قوله : «أن جوهر النفس هو جوهر آلهي روحاني »[٤] .

وبعد عرض مستفيض لآراء أفلاطونية في النفس ، يعود في أواخر الرسالة ويذكر لأرسطو آراء هي أقرب للقصص الشعبي والأساطير منها الى آراء أرسطو الحقيقية . مثل «وصف أرسطاليس أمر الملك اليوناني الذي ... مكث لا يعيش

---

(١) يقول أبو ريده إن الكندي عند ذكره أفسقورس «يقصد فيثاغوراس في الغالب» . ويعتبر عبد الرحمن بدوي أنها قد تكون أبيقورس أو فيثاغورس أو اسماً ثالثاً أقل شهرة . ويقول من المحتمل أن يكون فيثاغوراس الأسطورة . راجع :

A. Badawî, **Histoire de philosophie en Islam**, pp. 429 - 430.

(٢) **الرسائل** ، ص ٢٧٣ .

(٣) **الرسائل** ، ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(٤) **الرسائل** ، ص ٢٧٣ .

ولا يموت أياماً كثيرة، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب، وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة»(١) (كذا). وذكر أرسطاليس أن النفس «لو فارقت البدن على الحقيقة، لكانت رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى»(٢).

هذا نموذج عن فهم المؤلف لآراء أرسطو في النفس. ومن الواضح أن هذه الآراء ليست أرسطاليسية بشيء، بل هي، بقسم منها، أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة، وبقسم آخر، تمزج الأساطير الإغريقية القديمة بالأمور الغيبية الدينية، وتنسب كل ذلك الى أرسطو.

فإذا اكتفينا بهذه الرسالة، فإننا لا نكاد نحظى بأي أثر لآراء أرسطو في النفس، لا الآراء المعروفة ولا تلك التي أقل شهرة. ولا نبالغ اذا قلنا أن ذكر اسم أرسطو في عنوان الرسالة لم يكن أكثر من خدعة بكل ما يعنيه هذا اللفظ من معنى.

وانطلاقاً من هذا نرى أن عبد الرحمن بدوي ارتكب خطأً كبيراً عندما انطلق من أن الكندي ذكر أرسطو مراراً كثيرة في رسالته الصغيرة في النفس. فأكد أنه «يمكننا القول أنه (اي الكندي) كان يعرف جيداً مؤلفات أرسطو، الأصلية منها كما تلك المنسوبة خطأً الى المعلم الأوّل»(٣). في الواقع أنّ مؤلف هذه الرسالة لا يعرف مؤلفات أرسطو الأصيلة، ولا يفهم أرسطو بمطلق الأحوال.

---

(١) و(٢) **الرسائل**، ص ٢٧٩.

(٣) "Il (Al-Kindî) cite Aristote plusieurs fois dans son petit traité de l'Ame. On peut dire qu'il connaissait bien l'œuvre d'Aristote, aussi bien l'œuvre authentique que l'œuvre apocryphe".
Badawî, Ibid., p. 399.

هل صحيح أن مؤلف رسالة «القول في النفس، المختصر من كتاب ارسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة» هو الكندي الفيلسوف؟ وهل كان الكندي جاهلاً إلى هذا الحد بآراء أرسطو الحقيقية؟ وهل يمكننا القول مع عبد الهادي أبي ريده — اذا اعتمدنا أنّ هذه الرسالة هي من تأليف الكندي — «أننا مع الكندي أقرب الى أرسطو الحقيقي»[1] ؟

إذا عدنا الى بعض رسائل الكندي، مثل رسالته «في أنه توجد جواهر لا أجسام»، ورسالته «في ماهية النوم والرؤيا»، ورسالته «في العقل»، وخاصة رسالته «في كمية كتب أرسطوطاليس...»، يظهر لنا بدون أي شك مدى معرفة الكندي بفلسفة أرسطو، وهذه المعرفة لا يمكن مقارنتها قط بما ورد عن أرسطو في الرسالة «في القول في النفس...». لذا فإن مؤلف هذه الرسالة لا يمكن أن يكون الكندي الفيلسوف للأسباب التي ذكرنا.

وإن عدم الشك بصحة نسبة هذه الرسالة للكندي، يعود برأينا إلى أنّ أياً من دارسي الكندي — وخاصة عبد الهادي أبي ريده وعبد الرحمن بدوي — لم يدرس هذه الرسالة دراسة تحليلية وتفصيلية معمّقة؛ بل اتصفت دراستهم لها، ولكثير غيرها، بالتسرّع. هذا مع الاعتراف لعدد كبير من هؤلاء الدارسين بملاحظات مفيدة جداً حول فكر الكندي بشكل عام.

مضمون المصطلحات في رسالته «كلام للكندي في النفس، مختصر وجيز»:

أما خصائص الرسالة الثانية في النفس ذات العنوان «كلام للكندي في النفس، مختصر وجيز» فهي التالية:

١ — إنها من مجموعة مخطوط آيا صوفيا.

---

(١) أبو ريده، **الرسائل**، ص ٨٠ (١٨).

٢ــ إنها تخلو من الديباجة والخاتمة، بعكس أغلب الرسائل.

٣ــ إنها لا تتعدّى العشرين سطراً.

وهذه الرسالة، كسابقتها، ذات مضمون أفلاطوني غالب. بينما لا يتمتع أرسطو منها الاّ بسطر واحد، هو السطر الأول، وهذا نصه:

«قال الكندي ان أرسططاليس يقول في النفس إنها جوهر بسيط تظهر أفعالها من الأجرام»(١). وإنّ هذا التحديد هو أفلاطوني أكثر منه أرسطي، وهو، إلى غموضه في شقه الأخير، يختلف اختلافاً تاماً عن التحديد الأرسطي للنفس الوارد في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها»، حيث النفس هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»(٢). وهو، على أي حال، بعيد كل البعد عمّا قاله الكندي عن مفهوم أرسطو للنفس، في رسالته «في كمية كتب أرسطوطاليس...»(٣) وفي رسالته «في ماهية النوم والرؤيا»(٤)، ورسالته «في العقل»(٥).

أما المضمون الأفلاطوني في هذه الرسالة فهو بدوره مشوّش ومضطرب، وممزوج أحياناً بأفكار أرسطية، وحتّى بمفاهيم وألفاظ أرسطية. وكمثال على هذا الاضطراب نذكر ما نسبه مؤلف هذه الرسالة لأرسطو من أن «النفس جوهر بسيط تظهر أفعالها من الأجرام». وما نسبه كذلك الى أفلاطون من أن النفس «متحدة بجسم به تظهر أفعالها في الأجرام». وبعدما ذكر المؤلف في بداية رسالته

---

(١) **الرسائل**، ص ٢٨١.

(٢) **الرسائل**، ص ١٦٥.

(٣) **الرسائل**، ص ٣٨٣.

(٤) **الرسائل**، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٥) **الرسائل**، ص ٣١٢.

أن «أفلاطون يقول إنها (أي النفس) متحدة بجسم» ، وبعدما شرح معنى هذا الاتحاد ، عاد في أواخر الرسالة واستدرك ، ان معنى قول أفلاطون أنها متحدة بجسم «لا أنها متحدة بجسم» ، انّما عني به أنها تفعل في الأجرام بتوسط الجسم الذي هو الفلك لا أنها تشبه جسماً تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ، فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون درجات أفلاطون ... »[1] .

وينهي المؤلف هذه الرسالة باستنتاج غامض ، مشوّش : «وما كان من ذلك (أي من العناصر الأربعة) كذلك فهو جرم ، فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى » .

إن الابهام الذي نجده في هذه الرسالة ، إن حول آراء أرسطو أو حول آراء أفلاطون ، يختلف عن الوضوح الاسلوبي الذي نجده في الرسالة السابقة ، على الرغم من أنّ مضمون الرسالتين هو واحد ، أي النفس ، من وجهة نظر أفلاطونية في الغالب. ولا نكترث كثيراً لورود اسم فيلسوف الأكاديميا مرات عديدة في الرسالتين على ثلاث صيغ : فلاطن— أفلاطن— أفلاطون ، اذ يجوز أن يكون ذلك خطأ الناسخ. ولكن اضطراب النص في هذه الرسالة ، شكلاً ومضموناً ، يجعل نسبتها للكندي مسألة قابلة للنقاش ، إذ لا معنى لهذا النوع من التأليف الموجز المختصر الذي لا يفي بمطلوب موضوعه ، والذي يعج بالابهام ، وبالتباس الأفكار بين أفلاطون وأرسطو ، وبنسبته آراء أرسطية لأفلاطون ، مثل «الجواهر المحسوسة الحاملة للأعراض» ...[2] الخ. كل ذلك في أقل من عشرين سطراً ! فلا معنى واضحاً ، شاملاً ، لهذه الرسالة الاّ بتبنّي فرضية أنّها مقطع منزوع من نص كبير متماسك ، أو أنّها مختصر لرأي الكندي في علاقة النفس بالبدن ، مكتوبة بأسلوب مؤلف غير الكندي ، في هذه الحالة ، نرجّح أن يكون النص

(١) **الرسائل**، ص ٢٨١— ٢٨٢.

(٢) **الرسائل**، ص ٢٨١.

الأصلي هو «كتاب رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الاجسام» ، المذكور في «فهرست» ابن النديم تحت عنوان «كتبه النفسانيات» (أي كتب الكندي). وهو ليس أكثر من ترجيح مشروط.

في ختام دراستنا لهذه الرسائل ، تجدر الإشارة إلى أن تطرقنا لهذه النماذج لأساليب رسائل تنسب للكندي ، ليست موضوعاً قائماً بذاته ، وهادفاً الى دراسة مستقلّة في الأسلوب. فغايتنا الأساسية من دراسة هذه النماذج هي تقديم بعض الملاحظات التي نعتبرها جديدة وهامة ، يمكنها أن تسهم في الكشف عن نواح أوسع وأعمق في فكر الكندي ، مفسحين في المجال لدراسات لاحقة ، مستقلة ، حول هذا الموضوع على ضوء منهجية العلوم الانسانية ، ومن ضمنها الألسنيّة المقارنة ، التي يمكنها أن تحدد بشكل أوضح خصائص أساليب هذه الرسائل ومدى علاقتها بأسلوب الكندي في بقية رسائله. كما يمكن لأبحاث عميقة وواسعة لاحقة أن توضح طبيعة علاقة الأفكار الواردة في هذه الرسائل بأفكار الكندي في بقية الرسائل ، ومدى انسجامها مع تصوّره الفلسفي الشامل. كما يزيد بالتوضيح حول هذه النقطة أيضاً ، اكتشاف رسائل جديدة للكندي ، لا نعرف اليوم سوى عناوينها.

الباب الثالث

طبيعة فكر الكندي

إن ميزة الكندي الأبرز كونه عالج مواضيع هي من التعدّد والتنوّع والاختلاف ممّا يندر مثيله في تاريخ الفكر العربي، وحتى في تاريخ الفكر بشكل عام. إلّا أنّ المرحلة التي عايشها الكندي كانت فترة بداية الاحتكاك الواسع «بالعلوم الدخيلة» عن طريق الترجمة والاقتباس والشروحات. وإذ يصعب تحديد الملامح الثقافية لذلك العصر بشكل يعيّن بوضوح حدود الاقتباس وحدود الابتكار[1]، فإن النصوص الفلسفية المنسوبة للكندي تقدّم نموذجاً عن المواضيع الفكرية التي كان يعانيها مفكرو هذه الحقبة، وطريقة تصدّيهم لمعالجتها.

وكان علم «المنطق» من المواضيع التي استأثر التعمّق فيها الكثير من المشتغلين في علوم الفلسفة، حتى أن لقب «منطقي» كان مرادفاً أحياناً كثيرة للقب «فيلسوف». وكذلك كان الأمر بالنسبة لموضوع العقل خصوصاً، والمواضيع الفلسفية والعلمية عموماً.

وقد كان الكندي في تصدّيه لهذه المسائل — بالنسبة لمؤرخي الفكر الأقدمين والمحدثين على حدّ سواء — موضوعاً لأحكام مختلفة أطلقت على مكانته الفكرية، تصل أحياناً، بين فريق من المؤرخين وفريق آخر، إلى حد التناقض.

---

(١) تجدر الاشارة إلى أنّ ما يسمّى «اقتباساً»، ليس مجرّد تكرار ونقل لنصوص أجنبية، بل هو يحمل أيضاً — بالطبع ضمن حدود ضيقة — بعضاً من طابع المقتبس الشخصي وطابع المرحلة، إنْ في التأليف أم في التفسير أو حتى في الأسلوب.

الفصل الأول

دوره في المنطق ونظرية العقل وسواهما

مكانته في المنطق :

إنّ أوّل تقويم تناول مكانة الكندي، إنطلاقاً من بعض تفاصيل فلسفته، وصلنا من القاضي صاعد الأندلسي (المتوفي عام ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م، أي بعد حوالي مئتي سنة على وفاة الكندي. يقول صاعد إن كتب الكندي في المنطق «خالية من صناعة التحليل»[١] ، وهذا، برأيه، كان السبب في أنّها «نفقت عند الناس نفاقاً تاماً»[٢] . ولا يكتفي صاعد بالتعرض لمكانة الكندي في علوم المنطق فحسب، بل يعتبر أن للفيلسوف «آراء فاسدة، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة»[٣] في رسائل كثيرة، كما أنّه كان ينصر مذهبه «بحجج غير صحيحة، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية»[٤] .

فعلى الرغم من أن صاعداً يتميز عن كل مؤرخي «الفلسفة» الذين سبقوه بأنه أعطى حكماً على تفاصيل فلسفة الكندي، فإن حكمه يظل في مجال العموميات طالما لم يبين بالأمثلة والشواهد مواضع خلو كتب الكندي المنطقية من التحليل، ومعنى التحليل الذي يقصده. وهذا ممّا أدّى الى تأويلات مختلفة

---

(١) القاضي صاعد الأندلسي. **طبقات الأمم**. ص ٨٢. ذكرها أبو ريده. الرسائل. ص ١١.

(٢) و(٣) و(٤) المرجع السابق، ص. ن.

لمفهوم «التحليل» الذي يقصده. ففي كلامه على الفارابي، يعلن صاعد أن صناعة التحليل تتضمن «مواد المنطق الخمس... وطرق استعمالها»، التي أغفلها الكندي وغيره، ونبّه عليها الفارابي[1].

مع ذلك، يبدو أن صاعداً يعيب على الكندي الناحية التعليمية والأفهامية أكثر ممّا يعيب عليه مضمون آرائه في المنطق، وهذا واضح في قوله أن الفارابي، بخلاف الكندي، «أفاد وجوه الانتفاع بها (صناعة التحليل)، وعرّف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها»[2].

بيد أنّ هذا العيب، برأي صاعد، يطال منهج الكندي، الذي لم ينظر الى الناحية التطبيقية، النفعية، في كتبه المنطقية التي «قلّما يُنتفع بها في العلوم»[3].

إنّ قول صاعد يبدو وكأنه محاولة إعطاء جواب مقنع عن التساؤل حول ضعف شهرة الكندي، وتأخرها عن شهرة من جاءوا بعده كالفارابي وابن سينا، مع الاعتراف بأنه اشتهر بين المسلمين «بأحكام العلوم والتوسّع في فنون الحكمة... وله في أكثر العلوم تآليف مشهورة»[4].

ويبدو أن صاعداً لم يقرأ كتب الكندي «المنطقيات»، إذ ربّما افتقدها، كما نحن نفتقدها اليوم، مع أنّه قرأ اللائحة الطويلة بعناوينها التي وردت في

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٤. ومواد المنطق الخمس هي عند الفارابي: اليقين (البرهان)، والظن (الجدل)، والاقناع (الخطابة)، والمخيلة (الشعر والعاطفة)، والمغالطة (السفسطة).

(٢) المرجع السابق، ص. ن.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٨١.

«فهرست» ابن النديم، والتي تدلّ — قياساً على العناوين فحسب — على معرفة لا يمكن تصوّر نكرانها «لصناعة التحليل» عند الكندي[1].

ولكن مؤلفات الكندي، وهي رسائل، ذات منحى تعليمي أساسي، وهذا ما تؤكده مقدّمات الرسائل وخاتماتها. وقد أكد الكندي أنه «ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها... والمنطقيات على مراتبها...»[2]. فكيف يمكن القول اذاً، انه أغفل صناعة التحليل «التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الاّ بها»[3]؟

ويبدو أيضاً ان القاضي صاعداً لم يقرأ أغلب مؤلفات الكندي، بدليل الأحكام العمومية وغير الدقيقة التي يطلقها على الكندي كقوله: «في بعض كتبه (أي الكندي) كان ينصر مذهبه بحجج غير صحيحة، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية»[4]: فعبارة «بعض» التي وردت ثلاث مرات في سطر واحد، تدلّ على حكم مبهم. هذا مع العلم أن صاعداً قرأ عنوان رسالة الكندي المنطقية: «كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائيين»، فاتّهم الكندي بما كان الكندي يحذر منه.

كما يبدو أيضاً أن ابن القفطي المصري، الذي عاش بعد موت الكندي بأربعة قرون، لا يفعل شيئاً أكثر من ترداد الحكم الذي أطلقه صاعد على

(١) مثلاً: كتاب رسالته في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه، وغيره... (وجميعها مفقودة). ولكن رسالته في «كمية كتب أرسطوطاليس...» توضح معرفته بمضمون كتب أرسطو، المنطقية منها بشكل خاص.

(٢) **«رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس...»**. الرسائل، ص ٣٧٨ وما بعدها.

(٣) صاعد، المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص. ن.

الكندي في مجال المنطق. يقول القفطي عن الكندي أنه «أهمل صناعة التحليل التي لا تتحرّر قواعد المنطق الاّ بها»[1].

ان الميزة المشتركة بين صاعد والقفطي هي التردّد والتعثّر في اطلاق حكم واضح مستنبط من دراسة مؤلفات الكندي. ويعود هذا التعثر من حدثين يبدوان في غاية التناقض:

فمن جهة هما أمام مؤلف موسوعي اشتهر «بأحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة»، كما قال صاعد، وأمام مؤلف اشتهر «بالتبحّر في فنون الحكمة... وأحكام سائر العلوم»، كما يقول القفطي، وأمام «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها»، كما يقول ابن النديم؛

ومن جهة ثانية، وعلى الرغم من ذلك، هما أمام مؤلف لا تتعدى شهرته معرفة اسمه، وغالباً ما كان الاسم غائباً، وأفكار صاحبه مهملة، عند سائر المؤلفين الكبار والفلاسفة...

مختصر القول إن الكندي بدا في العصور اللاحقة — العصور التي عاش فيها صاعد والقفطي وسواهما — وكأنه فيلسوف عفا عليه الزمن.

فلماذا أُهمل الكندي الى هذا الحد رغم تبحّره في الفنون والعلوم والحكمة؟

إن الجواب على هذا السؤال غير ممكن بدون دراسة دقيقة وافية لتاريخ «الفلسفة» في الإسلام، والنشاطات الفكرية والظروف المادية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية الملازمة لها. وهذا ما لم يقم به بالطبع كل من صاعد أو

(١) ابن القفطي، المرجع نفسه، ص ٢٤١.

القفطي ، بل ظلا على مستوى الملاحظة السطحية لتناقضٍ ظاهر ، دون الغوص الى خلفياته .

ويعبّر المؤرخان عن اضطراب حكمها على مكانة الكندي الفلسفية عامة ، وفي المنطق خاصة ، بعدم قدرتهما على الجزم بأن الكندي كان يجهل فعلاً صناعة التحليل ؛ لأن ثمة دلائل كثيرة ، تدحض مثل هذا الجزم ، لم يتطرّقا الى تحليلها ونقدها ثم نقضها . فيتساءل صاعد عن « صناعة التحليل » عند الكندي : « هل جهل مقدارها ، أم ضنّ على الناس بكشفه »[1] ؟ ويرتاح صاعد الى الجواب أن : « أي هذين كان فهو نقص فيه »[2] . ويردد القفطي تساؤل صاعد ، قائلاً : « فإن يكن جهلها ، فهو نقص عظيم . وإن يكن ضنّ بها ، فليس ذلك من شيم العلماء »[3] .

ونجد في العصر الحديث ترداداً لقول صاعد والقفطي ، عند أحمد فؤاد الأهواني ، أوّل من نشر رسالة الكندي «في الفلسفة الأولى» بلغتها الأصلية العربية ، الذي يعتبر صراحةً أن أُفول شهرة الكندي كان «لأنه أهمل صناعة التحليل كما قال صاعد »[4] . ولكن الأهواني يبدو أكثر جزماً من صاعد والقفطي في تحديد مكانة الكندي الفلسفية بشكل عام : «فهو مترجم أكثر منه فيلسوف »[5] ؛ وتعاني مؤلفاته من «انعدام المذهب الفلسفي المتماسك الأطراف »[6] .

ولكن مكانة الكندي ، المشكوك بعلوها في مجال المنطق ، ليست الطاغية في

---

(١) و(٢) صاعد ، المرجع نفسه ، ص ٨٢ .
(٣) القفطي ، المرجع نفسه ، ص ٢٤١ .
(٤) الأهواني ، المرجع نفسه ، ص ٤٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

تاريخ «الفلسفة»، فإبن أبي أصيبعة الدمشقي (معاصر القفطي) يعتبر أن كلام صاعد فيه تحامل كبير على «فيلسوف العرب»، وأن ما يقوله ليس «مما يحطّ من علم الكندي، ولا ممّا يصدّ الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها»[1]. وهذا الحكم لابن أبي أصيبعة ينسجم مع حكم ابن النديم البغدادي الذي يصف الكندي بأنه «فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها»، ومن ضمن هذه العلوم القديمة علم المنطق، دون ذكر «صناعة التحليل».

ولكن ابن أبي أصيبعة يبقى هو أيضاً حائراً أمام المكانة الحقيقية للكندي في مجال المنطق، اذ أن إغفال صناعة التحليل عند الكندي — حتى ولو صحّ — فليس «مما يحط من علم الكندي».

يبدو أن الهمَّ الأول لابن أبي أصيبعة هو ردّ الاعتبار للكندي، وتعزيز مكانته، أكثر ممّا هو البحث في موضوع «صناعة التحليل». والمؤلف يتهم صاعداً بالتحامل على الكندي، دون تفسير هذا الاتهام.

وما يمكن استخلاصه من هذا النقاش هو أن مضمون كتب الكندي المنطقية يبدو وكأنه مجهول لدى مؤرخي «الفلسفة» العربية القدامى أنفسهم، كما هي مجهولة كتبه المنطقية بالنسبة لنا اليوم. والأحكام التي أطلقت حول قيمتها لم تأخذ بالاعتبار مضمونها، بل خمّنت وثمّنت هذه القيمة انطلاقاً من عدم شهرة الكندي فيها.

ولرأي ابن أبي أصيبعة تأييد معاصر عند مصطفى عبد الرازق الذي يتعجب من القائلين أن الكندي أهمل صناعة التحليل في المنطق، «مع أن الكندي لم

(١) إبن أبي أصيبعة، المرجع نفسه، ص ٣٠٨.

يترك قسماً من أقسام المنطق لم يعرض له بالشرح والبيان، وبالاختصار أحياناً »[1].

ولكن حجة عبد الرازق القائمة على الإحالة على كتب الكندي المنطقية، ليست حجة دامغة في الرد على صاعد والقفطي، إذ أن هذين لم ينكرا على الكندي هذه الكتب. وعبد الرازق ينصف الكندي بذكر أسماء كتبه في المنطق. ويعلق الأهواني على ذلك قائلاً: «ان الانصاف الصحيح يقتضي النظر في هذه الكتب، وهي مع الأسف مفقودة»[2].

مهما يكن من أمر، فإن ما قلناه عن أبي أصيبعة ينطبق على عبد الرازق: فهذا الأخير يهتم، أكثر ما يهتم، بالمحافظة على المنزلة الرفيعة «لفيلسوف العرب»، مثلما يقف المحافظون بشكل عام من الموروثات، موقف الأجلال والابتعاد عمّا يشوّه صورة الماضي الحضاري. يقول عبد الرازق عن الكندي: «وقد كان الرجل في خلقه وفي عقله من أعظم ما عرف البشر»[3].

ومن بين المعاصرين الذين اسبغوا على الكندي منزلة لا مثيل لها في ميدان المنطق عند العرب، حسين مروّه إذ يقول: «كان العالم الفيلسوف الكندي أول من وضع باللغة العربية مؤلفات خاصة بالمنطق ليست هي ترجمات ولا شروحاً، بل تأليفاً»[4].

ومروه، لتأكيد صحّة رأيه هذا، لم يفعل أكثر مما فعله مصطفى عبد

---

(١) عبد الرازق، المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢) الأهواني، المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) عبد الرازق، المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٤) مروه، حسين.. **النزعات المادية...**، جـ ١، ص ٨٩٤. نقلاً عن دراسة لرتشرد مكارثي بعنوان: «**التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب**»، إصدار وزارة الإرشاد العراقية ١٩٦٢؛ ص ٨٢ و٩٢ و١٠١.

الرازق، أي ذكر عناوين كتب الكندي المنطقية المدوّنة في «فهرست» ابن النديم وعند لاحقيه. وهذا لا يشكل حجة مقنعة إذ أنّ عناوين هذه الكتب يوحي بالتفسير والشرح أكثر مما يوحي بالتأليف، مثلاً: رسالة في المدخل الى المنطق. ورسالة في المقولات العشر. ورسالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين[1] ...

وإذا اعتمدنا «الفهرست» نجد أن للكندي تفسيراً لكتاب سوفسطيقا (السفسطائي) لأرسطو، وله أيضاً مختصر لكتاب أبوطيقا لأرسطو، وله تفسير لأنالوطيقا الأول والثاني[2] وله تفسير قاطيغورياس[3].

فكيف يزعم مروه أن الكندي هو أوّل من ألّف في المنطق باللغة العربية طالما أن كتبه المنطقية، وهي رسائل تعليمية، ليست أكثر من مختصرات وشروحات لكتب أرسطو المنطقية التي كانت شائعة بتفسيرات الاسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، ويحيى النحوي، وأمونيوس... وبتفسيرات المترجمين مثل ابن المقفع، وابن البطريق، وحنين وسواهم؟

وحسين مروّه لا ينطلق في حكمه من قرائن وشواهد بطريقة استقرائية، بل يرتكز على مبدأ أيديولوجي مفاده أن كل تأليف، تفسيراً أو اختصاراً، يخضع لعمليات تكييف وفقاً للظروف المادية للمجتمع: وهذا ما حصل لمنطق ارسطو «أثناء تعامل الفكر العربي — الاسلامي مع هذا المنطق... وفقاً لقانون نفي النفي الذي لا يعني إزالة السابق ونفيه كلياً، بل يعني إزالة ما هو سلبي فيه وإبقاء ما هو ايجابي...»[4].

---

(١) لأبي الهذيل العلّاف، قبل الكندي، «كتاب على السوفسطائية»، ويذكر له ابن النديم حواراً مع صالح بن عبد القدوس حول «كتاب الشكوك» الذي ألفه صالح.
راجع: **الفهرست**، ص ٢٠٤.

(٢) أليس هذا التفسير هو رسالة الكندي «في الإبانة عن قول بطليموس في المجسطي وعن قول أرسطاليس في آنالوطيقا» التي يزعم مروه أنها «تأليف في المنطق» للكندي، وليست شروحات»؟
راجع: **الفهرست**، ص ٣١٦.

(٣) أليس هذا التفسير هو «رسالة الكندي في المقولات العشر»؟
راجع: **الفهرست**، ص ٣١٦

(٤) مروه، المرجع نفسه، جـ ١، ص ٩٠١ — ٩٠٢.

بالطبع ان تفسيراً كهذا لا يفضي — بالضرورة — الى نتيجة علمية، مفادها أن «الكندي أول من وضع باللغة العربية مؤلفات خاصة بالمنطق». فبالاضافة الى غياب أي برهان على أن كتب الكندي المنطقية هي فعلاً «مؤلفات» وليست شروحاً، يمكننا القول، إذا اعتمدنا نظرية مروّه، أن كل ما كُتب في المنطق (ما عدا الترجمات بالطبع) في اللغة العربية من شروحات هو «تأليف»؛ وتصبح بالتالي فكرة أن الكندي هو «أول» المنطقيين باللغة العربية فكرة ليس لها ما يؤكد صحّتها: إذ أن لا شيء يثبت أن الكندي هو بالفعل أول من قام بشروحات منطقية باللغة العربية. فالمترجمون كانوا أيضاً شراحاً ومفسرين. كما أنّه لا يمكننا إسقاط فكرة أن أول شروحات المنطق بالعربية كانت شروحات شفهية بشكل دروس ومحاضرات (على نمط حلقات التدريس التي كان يقوم بها أبو بشر متّى بن يونس في مرحلة لاحقة)، وقد بدأت منذ العصر الأموي[1].

كما أنّ ضياع وفقدان المراجع المنطقية الأولى بالعربية، ومن بينها رسائل الكندي نفسه، يجعل الحكم الجازم على خصائص تلك المراجع أمراً بعيداً عن الموضوعية العلمية. «فتحديد المرحلة التي بدأت فيها الصلة بين الفكر العربي — الإسلامي وبين المنطق الأرسطي، أو اليوناني بعامة، أمر معقد»[2] لا يمكن معالجته بمجرد النظر في النصوص التاريخية وحدها، أو مقارنتها بعضها ببعض[3]، كما يعترف مروه بذلك.

مهما يكن من أمر، فإن فكرة «الكندي الأول» في علوم الفلسفة في الإسلام يبدو أنها الطاغية على فكر مؤرخي «الفلسفة» المعاصرين. وغالباً ما كانت هذه

(١) اشتهر نحاة البصرة باسم «أهل المنطق»، والتسمية سابقة للكندي. ويعترف مروّه نفسه أنه «لا يمكن أن يبلغ تأثير المنطق في علوم اللغة العربية... ذلك الحد من العمق والسيطرة دون أن يمر جيل بشري وزمني كامل — بالأقل — على بدء الاتصال بينها وبين المنطق»، مروه، المرجع نفسه، ص ٨٩٦.

(٢) و(٣) مروه، المرجع نفسه، ص ٨٩٤.

الفكرة سبباً في تلك الأحكام العمومية، والتي لا أساس مقنعاً لها، التي تحاول التقرّب من فرضية «الكندي الرائد».

إنّ أغلب الأحكام المطلقة على الكندي، في هذا المجال، فرضتها ضرورات تأريخية على منهجية فكر يربأ بالاعتراف بفجوات، وبإبهام، وبغياب أدلّة وقرائن، في الانطلاقة الأولى «للفلسفة» في الاسلام، كما يرفض الكثير من القرائن التي تخالف مواقفه المسبقة.

ونجد مثالاً ساطعاً على اضطراب مؤرخي «الفلسفة» إزاء موضوع مكانة الكندي في علم المنطق عند عبد الهادي أبي ريده. لقد ترجم أبو ريده عن الألمانية كتاب دي بور: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ونشره مع تعليقات وشروحات في العام ١٩٣٨م، أي قبل معرفته بمجموعة آيا صوفيا لرسائل الكندي: ففي رده على صاعد الأندلسي الذي اتهم الكندي بأنه أهمل صناعة التحليل، يعلّق أبو ريده قائلاً: «لا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن هذه الصناعة لا يستغني عنها الا المتبحرون»[١]، ولا يضيف أي شيء آخر على هذا التعليق.

ولكنَّ أبا ريده، بعد معرفته رسائل الكندي، ونشرها، يتخذ موقفاً آخر مخالفاً لموقفه السابق: فهو في مقدمته لنشرة «الرسائل» (أي في العام ١٩٥٠م)، يدافع عن الكندي قائلاً: «ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي عني بالمنطق[٢] ...».

مهما يكن من أمر، فإن الموقف من مكانة الكندي في المنطق لا يمكن

---

(١) أبو ريده، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** لدي بور، هـ ١، ص ١٢٦.

(٢) أبو ريده، **الرسائل**، ص ١٢.

إيضاحه الا بوسائل غير مباشرة ، إذ أننا «لا نستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية»[1] .

فللكندي كتب في المنطق أكّدها ثبت ابن النديم. وله تفسيرات وشروح لكتب في المنطق ، وخاصة كتب أرسطو «ورسالته في كمية كتب أرسطوطاليس ...» تدل على فهم صحيح لكتب الأسطاجيري في المنطق ، ورسالته «في الفلسفة الأولى» (المكتوبة في سن الشباب) ذات منهج منطقي بارز ومميز ، وفيها تلميح «لصناعة التحليل» كما قصدها القاضي صاعد ، إذ يقول الكندي فيها : «ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الآلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً[2] ...» وفي الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من «حوار برمنيدس» لأفلاطون ، هذا الحوار الذي وُصف بأنه «بحث في المُثُل ، من النوع المنطقي»[3] . وفي هذه الرسالة أيضاً بحث في الجزء ، والكل ، والشخص ، والنوع ، والجنس ، والفصل ، والخاص ، والعام الخ ...

وفي رسالته «في إيضاح تناهي جرم العالم» يقول الكندي إن «من لم يتخرّج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ...»[4] هو عرضة للظنون الخاطئة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٢) **الرسائل**، ص ١١٢ .

(٣) راجع : **الرسائل**، ص ١٢٣ — ١٤٣ . مثلاً : يقول الكندي عن الصورة : «هي صورة واحدة من هذه الأشخاص» (الرسائل ، ص ١٢٥) . ويقول أفلاطون :

"“La forme est dans chacun des objets multiples, tout en étant une et identique”. Platon. **Parménide**. 130c - 131b, V.

«الصورة هي في كلٍّ من الموجودات الجزئيَّة ، مع كونها واحدة ومماثلة» .

(٤) **الرسائل**، ص ١٨٧ .

وبرأي الكندي ، أن تعلم الرياضيات أولاً ، والمنطق ثانياً ... هو واجب قبل تعلم الفلسفة .

فالأدلة على براعة الكندي في المنطق ليست قليلة[1] ، أنه لأمر غير مقنع القول إنه أهمل صناعة التحليل وهو — كما وصفه ابن النديم — «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها» ، ومن ضمنها المنطق . فالحكم الذي يطلق على مكانة الكندي ينطلق ضمناً من مقارنة مع الفارابي بشكل خاص . ولكن في مجال المنطق ، لم يتسنّ للكندي ما تسنّى للفارابي الذي درس المنطق على أبي بشر متى بن يونس الذي «اليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره» ، كما يقول ابن النديم ، كما كان أيضاً زميلاً ليحيى بن عدي المنطقي الشهير بالاضافة الى أن الفارابي ، بخلاف الكندي ، عاش عمره كلّه بعد عصر المأمون ، عصر ازدهار ترجمة الفلسفة والمنطق ، وقد استفاد بالتالي من تراث في المنطق واسع حافل بالشروحات المتعددة ، نضج وأثمر على امتداد عشرات السنين ، وعلى يد العديد من الشرّاح والمفسرين . فعناية الفارابي بالمنطق فاقت عناية الكندي به ، فلا عجب اذاً من أن تكون شهرة أبي نصر هي الطاغية ، وهذا ما تؤكده المراجع القديمة .

---

(١) لتأكيد مكانة الكندي الرفيعة في علم المنطق ، فإنّ أحداً من المؤرخين القدماء ، وغالبيّة المحدثين ، لم يُشر الى رسالة الكندي في «الردّ على النصارى» التي أبطل فيها تثليثهم ، وذلك على «أصل المنطق والفلسفة» ، كما يقول في مقدّمة ردّه . وهذا النص في المنطق ، الفريد والمميّز ، يوجد فقط في «مقالة في تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في مقالته في «الردّ على النصارى» التي ألّفها يحيى بن عدّي المنطقي النصراني اليعقوبي «في شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة» (أي ٩٦١م) ، ردَّ فيها على الكندي ، موضحاً رأي النصارى في التثليث ، «على أصل المنطق والفلسفة» أيضاً .

راجع : **دراسات فلسفية** مهداة الى الدكتور إبراهيم مدكور . باشراف وتصدير عثمان أمين . الهيئة المصرية المساهمة للكتاب ، ١٩٧٤ . مقال :

The Philosopher Kindi and Yahya Ibn 'Adi on the trinity, by Harry A. Wolfson, pp. 49 - 64.

إن مؤرخي «الفلسفة» العربية المعاصرين يحكمون على مكانة الكندي عامة من خلال مقولة «الريادة»: وعلى ضوء هذه المقولة — غير الواضحة تماماً — ينظرون الى مكانته في مجال علوم المنطق، وهي نظرة ترتكز على الكثير من التخمين.

دوره في إرساء نظرية العقل في «الفلسفة» العربية.

إن آراء الكندي في العقل تبدو مشرذمة في رسائل كثيرة[١]. ولكنه مع ذلك ترك لنا رسالة واحدة تبحث في العقل، صغيرة، ومقتضبة، وكأن المؤلف يعالج عناوين أكثر مما يسوق الاستنتاجات الموسّعة. وهذه الرسالة كانت موجودة باللاتينية، ومعروفة في الغرب الاوروبي ضمن ترجمتين: إحداها منسوبة ليوحنا الأسباني، والثانية لجيرار الكريموني[٢]. ولم يكن بين الترجمتين كبير فرق. إلّا أن اكتشاف مجموعة آيا صوفيا، أبرزت النص العربي الأصلي لأول مرة في نشرة عبد الهادي أبي ريده، التي نعوّل عليها في بحثنا. لقد أظهر النص العربي تطابقاً مقبولاً مع الترجمة اللاتينية، وقد، تأكد أن الكندي لم يتوسّع في عرض بحثه، ممّا يجعل إطلاق حكم مقنع على موقفه من العقل أمراً يستند الى معطيات غير كافية، وغير واضحة.

يقول الكندي إن الرأي الذي يعرضه إنّما هو «رأي المحمودين من قدماء اليونان. ومن أحمدهم أرسطالس ومعلمه فلاطن الحكيم»[٣]. ويؤكد أن للفيلسوفين الآراء نفسها في العقل «إذ كان حاصل قول فلاطن في ذلك قول تلميذه أرسطالس»[٤]. ويشدد الكندي على أن الآراء التي يعرضها هي «على السبيل الخبري»[٥]، أي أن دوره في ذلك لا يتعدى عرض رأي غيره.

(١) وأخصها: رسالته «في الفلسفة الأولى»، «في النوم والرؤيا» ورسالتاه في «النفس».

(٢) Cf. Jolivet. Ibid., p. 1.

(٣) و(٤) و(٥) الرسائل، ص ٣٥٣.

وينسب ما يشرحه الى أرسطو قائلاً إن المعلم الأول رأى أن العقل على أنواع أربعة:

١ — العقل الذي بالفعل أبداً.

٢ — العقل الذي بالقوة، وهو للنفس.

٣ — والعقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل.

٤ — العقل الثاني[1]، وهو يمثل العقل بالحس.

والحقيقة أننا لا نجد في اللغة العربية، قبل الكندي، تقسيماً للعقل على هذا الشكل. وأن أرسطو لم يقسم العقل هذه القسمة الرباعية. وكلام أرسطو على العقل الفعّال ورد باقتضاب، وبدون كبير إيضاح، في كتابه «في النفس»، وهذا ما حمل الشرّاح على إبداء آراء مختلفة ومتباينة وحتى متناقضة حول ما قصده أرسطو بالعقل الفعّال. ونجد نموذجاً عن هذه التفسيرات عند الاسكندر الأفروديسي، أحد شراح أرسطو، الذي عاش بين أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للميلاد، والذي قسم العقل ثلاثة أقسام[2]: العقل بالقوة أو العقل الهيولاني، والعقل بالفعل أو بالملكة، والعقل الفعّال الذي هو عنده الله بذاته لأنه يحوّل العقل من عقل بالقوة الى عقل بالفعل، هو كالنور — كما قال ارستوكليس أستاذ الاسكندر الافروديسي — الذي ينقل العين من رائية بالقوة الى عين رائية بالفعل.

ولكن من أين أتى هذا التقسيم الرباعي للعقل الذي يعرضه الكندي، وينسبه إلى أرسطو؟

---

(١) وتُقرأ هذه الكلمة على عدّة أوجه: البائن — أو الظاهر (كما وردت هذه التسمية في آخر رسالة الكندي). أو الناتئ (كما يعتقد مكارثي) أي الظاهر...

(٢) أبو ريده، الرسائل، ص ٣٢١ — ٣٢٢.

لقد أثارت رسالة الكندي «في العقل» جدلاً ما زال مستمراً بين الدارسين والمؤرخين. ويتناول هذا الجدل نقطتين رئيستين:

الأولى: حول المصدر المباشر لمعلومات الكندي في العقل، اذ يبدو واضحاً — وبتأكيد الكندي نفسه — أنَّ الأفكار الأساسية في العقل، التي يعرضها، هي لأرسطو. ولكن كلام الكندي يتجاوز الكلام الأصلي لأرسطو.

الثانية: حول أثر هذه الرسالة في «الفلسفة» العربية بعد الكندي.

في النقطة الأولى:

يؤكد أحمد فؤاد الأهواني: «أن الكندي يتابع في نظرية العقل الاسكندر الأفروديسي»[(١)]. وهذا الرأي هو ترداد لما ذهب اليه إتيين جيلسون[(٢)] من أن «نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكري العصور الوسطى في العقل توجد عند الاسكندر»[(٣)]. «وأن العرب، عندما ترجموا رسالة الأسكندر، صبغوا آراءه بالصبغة العربية»[(٤)]. ورسالة الكندي المختصرة (في العقل) لا تحتوي على

(١) الأهواني، المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) Gilson, Etienne. **Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant,** in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris 1929; V. 4, pp. 5 - 149.

ذكرها أبو ريده، **الرسائل**، ص ٣١٤.

(٣) **الرسائل**، ص ٣١٩.

ويؤكّد عبد الرحمن بدوي أن التقسيم الذي اعتمده الكندي للعقل هو مأخوذ من مقالة للاسكندر الأفروديسي مستلّة من مؤلف كبير للأفروديسي بعنوان: النفس.

"Al-Kindi a emprunté ces divisions de l'intellect à un traité d'Alexandre d'Aphrodise, intitulé chez les latins "De intellectu et intellecto", et qui est un extrait de son grand ouvrage De anima". cf. Badawi, A. et autres. La **philosophie Médiévale du 1er siècle au XVe siècle.** Librairie Hachette (Paris) 1972, p. 123.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٦.

شيء إلّا وهو موجود في رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذي ليس له شأن جوهري»[1].

وبرأي عبد الرحمن بدوي أن العقل الظاهر (العقل الرابع) هو العقل المكتسب، أي الذي يكتسب مظهر الحقيقة. وهو عقل انساني فردي[2].

ويرفض أبو ريدة رأي جيلسون مؤكداً أن «كل ما يقوله الكندي يمكن ردّه على نحو أوثق الى أرسطو [مباشرة، وليس الى الاسكندر أو غيره]... ويؤكد «أننا عند فيلسوف العرب الأوّل (الكندي) أقرب الى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية»...[3].

وفي موقف أقل تطرّفاً، يرجح ألبينو ناجي «ان العرب [ومنهم الكندي] رجعوا في نظريتهم في العقل الى مصدر غير معروف لنا ومنحول في أغلب الظن. ولا يمكن

---

(١) المصدر السابق. ص ٣٣٠.
يرجّح الدكتور جاد حاتم، رئيس فرع الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة القديس يوسف — بيروت، أن الكندي، بقوله بالعقول الأربعة بدل الثلاثة، ربّما يحاول أن يتخطّى، بشكل غير واعٍ، التثليث النصراني الذي انتقده في مقالته «الردّ على النصارى»! أو أنه ربّما يستوحي في ذلك مذهب الغنوصيين الذين يعتقدون برباعيّة الله، المستوحاة من الجهات الأربع! ويؤكّد الدكتور حاتم أنّه لا يوجد حتّى الآن دليل قاطع، وغير قابل للجدل، على العلّة الحقيقية لقول الكندي بالعقول الأربعة.

ويعتقد الدكتور جيرار جهامي، أستاذ الفلسفة العربيّة بكلية الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية (الفنار — لبنان)، أن العقل الرابع الذي ذكره الكندي يعني عنده الادراك العقلي للمحسوسات، أي ما يعني Perception في اللغتين الفرنسية والانكليزية.

أمّا دي بور، في «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، فيشير أنَّ الكندي يتبنّى الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة في فلسفته، ويتبنّى أرسطو حسب شروح الاسكندر الأفروديسي؛ وحول مسألة العقل الرابع، يقول: «إنَّ الكندي يحرص على ذكر العدد «٤» في كلّ شيء». (ص ١٢٣).

(٢) "L'intellect démonstratif est l'intellect acquis: c'est-à-dire celui qui acquiert l'habitus de la vérité. L'intellect humain est individuel". Badawi, ibid, p. 122.

(٣) أبو ريده، **الرسائل**، ص ٣٥١.

أن يعطى جواب حاسم حول مصدر آراء الكندي في العقل «الآ بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الاسكندراني» في هذا الموضوع، لأن أُولى ثمرات النظر الفلسفي عند العرب متأثرة بالمذهب الأفلاطوني الجديد»[١].

ومثل هذا الرأي غير القاطع في هذه المسألة نجده عند جان جوليفيه الذي يعترف بأن الآراء التي يعرضها الكندي متأثرة بنظريات سابقة لا نعرفها بشكل دقيق، لا في ذاتها، ولا في مدى أثرها على فكر الكندي بشكل عام[٢].

بالحقيقة، أنَّ رأي ألبينو ناجي، ومن بعده جوليفيه، يتفقان عموماً مع النتائج التي توصلنا اليها في بحثنا حول طبيعة المصطلح الفلسفي عند الكندي ومصادره[٣]. إن فقدان وثائق هامة تعود للحقبة التاريخية السابقة للكندي، والتي يستشهد بها «فيلسوف العرب» صراحة «على السبيل الخبري»، يجعل القطع في هويّة مصدر آراء الكندي مسألة تفتقر الى الدقّة والوضوح. إن الكندي ينطلق من تراث فلسفي باللغة العربية[٤]، وإن كان حديث العهد، لم يبق لنا منه اليوم أي أثر يذكر. وهذا التراث عرفه العرب في أول الأمر في نصوص مترجمة من اليونانية والسريانية. والكندي في رسالته في العقل يبدو أنه يختصر الآراء الواردة في هذه النصوص[٥].

في النقطة الثانية:

ولكن آراء المؤرخين تختلف أيضاً حول دور رسالة الكندي في موضوع «العقل» في «الفلسفة» العربية اللاحقة.

---

(١) ذكرها أبو ريده، **الرسائل**، ص ٣١٤.

(٢) Jolivet, ibid., p. 11 - 12

(٣) راجع الفصل الثاني، من الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٤) راجع رأينا في علاقة الكندي بحركة الترجمة في الفصل الأول من الباب الثاني.

(٥) يقول الكندي إن كلامه في العقل هو «موجز خبري»... و«فلنقل ذلك على السبيل الخبري»... «العقل الذي نسميه الثاني»... «فهذه آراء الحكماء الأولين في العقل»... راجع **الرسائل**، ص ٣٥٣

فاذا انطلقنا من نظرية لتأريخ «الفلسفة» في الإسلام، مبنيّة فقط على الوثائق الموجودة بين أيدينا، ومن غير الاكتراث بالوثائق والنصوص المفقودة، ومن غير الالتفات الى التراث الشفهي غير المكتوب الذي تؤكده، مداورة، مراجع كثيرة، في هذه الحالة وحدها — وليس بدون تحفّظ — تبدو بعض النصوص المنسوبة الى الكندي ذات صفة ريادية في تاريخ «الفلسفة» العربية.

انّ الحكم على «ريادة» الكندي يبدو برأينا، حكماً متحيّزاً وجزئياً، وفي التحليل الأخير، متسرعاً وخاطئاً. وهو، على أي حال، يتجاهل مغزى تصريح الكندي نفسه ان آراءه ليست سوى «آراء الحكماء الأولين في العقل»[١].

ومثل هذه الأحكام نجدها عند حسين مروّه الذي يؤكد أن «الكندي كان المؤسس لنظرية العقل الأرسطية في الفلسفة العربية»[٢]. وعند سيد حسين نصر الذي يؤكد أن رسالة الكندي في العقل كان لها «تأثير عميق في الفلاسفة المتأخرين عنه كابن سينا»[٣]. وعند ابراهيم مدكور الذي يقول ان هذه الرسالة كانت حقاً «نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الأسلامي»...[٤].

ولكن بعض الدارسين يبدون أحياناً أقل جزماً في أحكامهم، وبالتالي أقرب الى

---

(١) **الرسائل**، ص ٣٥٨. مع ذلك، يقول مروه وبدون أي تحفظ: «ليس من شك في أن رسالة العقل للكندي هي شرح لنظريته هو في العقل» (المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٩٧).

وفي هذا السياق يمكننا القول إن كل شارح، بدون استثناء، يصبح صاحب نظرية في العقل! مع أن مروه ينفي صفة «الفلسفة» عن هؤلاء الشرّاح.

(٢) حسين مروه، المرجع السابق، ص ٩٦، نقلاً عن محمد علي أبو ريّان.

(٣) سيد حسين نصر. **ثلاثة حكماء مسلمين**. بيروت (دار النهار للنشر) ١٩٧١، ص ٢٤. ذكرها مروه، المرجع السابق، ص ٩٦.

(٤) إبراهيم مدكور. **في الفلسفة الإسلامية**. القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٨، ص ١٢٨.

الحقيقة التاريخية التي يقبلها المنطق : فمحمد علي أبو ريّان يخالف المؤرخين قولهم أن الفارابي هو أول من أشار الى نظرية العقول العشرة من الاسلاميين ، إذ ، برأيه ، أن الكندي « هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية ، أو أنّه قد تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أوّلية ساذجة »(١) .

إن أثر الآراء التي عرضها الكندي في رسالته « في العقل » على الفلاسفة العرب اللاحقين ، يبدو فرضيّة تعتمد منطق التواصل التاريخي الثقافي ، أكثر ممّا تستند الى الوثائق. إذ لا مرجع يؤكد لنا أثرها المباشر على آراء ابن سينا في هذا المجال ، كما يزعم سيد حسين نصر. ولا دليل واضحاً يؤكد لنا حسب أي شكل ، وكيف « أخذت مسألة العقل الأوّل عند الكندي تتفاعل ، حتى اتخذت حجماً جديداً مع الفارابي »(٢) .

إنّ دور الكندي في إرساء المفاهيم الأرسطية في العقل ، في « الفلسفة » العربية الإسلامية ، لا يمكن تحديده بشكل واضح . ولئن يبدو صحيحاً ما يقوله الأب فريد جبر من أن الاسكندر الأفروديسي « هو الذي شق الطريق بنوع خاص الى ما ذهب اليه في أيامهم من تمييز بين العقل المنفعل الثابت في النفس ، والعقل الفعال المنفصل عنها »(٣) ، فإن الكندي ، بقوله بالعقول الأربعة ، لا ينطلق مباشرة من الاسكندر

---

(١) محمد علي أبو ريّان. **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**. الاسكندرية (دار الجامعات المصرية) ١٩٧٠ ، ص ٤٠ .

(٢) وفاء أفيوني شعراني. **قضية العقل الفعّال من أرسطو الى الفارابي**. رسالة ماجستير. لم تنشر. جامعة القديس يوسف ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، فرع الآداب العربية ، بيروت ١٩٧٩ ، ٦٣ص ، (ص ٤٣) .

(٣) الأب فريد جبر. مقال « أرسطو والأرسطية عند العرب » . **دائرة المعارف** (البستاني). بيروت ١٩٦٥ ؛ ص ٤٣٥ ؛ عـ ٢ .

الأفروديسي إذ ، كما يلاحظ ألبينو ناجي ، لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الاسكندر الافروديسي[1] .

إن مجموعة حقائق تاريخية تجعلنا نتحفظ حول دور الكندي رائداً في إرساء نظرية العقل الأرسطية في « الفلسفة » العربية — الإسلامية ، منها :

١ — إن رسالة الكندي « في العقل » مختصرة وبالتالي تفتقر الى الإيضاح .

٢ — ينسب الكندي آراءه إلى أرسطو ، دون ذكر المرجع الذي يركن إليه .

٣ — على الرغم من الآراء الأرسطية الظاهرة في هذه الرسالة ، فإن مضمونها ليس أرسطياً بحتاً .

٤ — وعلى الرغم من قرب آرائها من آراء الاسكندر الافروديسي ، فالتطابق بين الفيلسوفين في هذه النقطة ليس تاماً .

٥ — غياب الوثائق والنصوص في آراء أرسطو في العقل التي تسبق الكندي مباشرة ، والتي تأتي بعده مباشرة .

٦ — عدم ذكر الفلاسفة الاسلاميين (الفارابي وابن سينا خاصة) للكندي . وعدم مناقشتهم لآرائه في العقل[2] ، أو في مواضيع أخرى .

٧ — إغفال المؤرخين القدماء لدور الكندي في « الفلسفة » العربية عامة ، وفي مجال العقل خاصة ، والتشديد على هذا الدور عند الدارسين المعاصرين فحسب[3] .

---

(١) يؤكد جوليفيه أن ثيوفراطس والاسكندر الافروديسي وفلوطرخس تكلموا ، قبل الكندي ، على عقل ثالث ، غير العقل بالقوة والعقل بالفعل الأرسطيَّين.

راجع : Jolivet, ibid., p.11- 12.

(٢) وتبرز هنا أهميَّة ملاحظة عبد الرحمن بدوي : « إن الكندي ، بنظريَّته في العقل ، كان بعيداً عن المفاهيم التي سيقول بها من بعده الفلاسفة المسلمون » .

"Al-Kindi était loin, dans sa théorie de l'intellect, des idées que vont élaborer les philosophes musulmans". Badawi, ibid, pp. 122 - 123.

(٣) نذكر هنا ، على سبيل المثال ، قول ماجد فخري : « في فلسفة أبي بكر الرازي الخلقية شواهد على تأثره خطى الكندي في التذرُّع بالعقل دون سواه في العزوف عن الملاذّ الحسيَّة » . الذي يبدو فرضية — وليس دليلاً — تحتمل الكثير من الجدل .

راجع : ماجد فخري . **دراسات في الفكر العربي** . ص ٤٣ .

خلاصة القول ، إن رأينا بدور الكندي في نظرية العقل الأرسطية عند العرب لا ينفصم عن موقفنا من مكانته في تاريخ « الفلسفة » العربية — الإسلامية ، بشكل عام .

موقف المؤرخين من ركائز فلسفته :

ان صورة الكندي عند المؤرخين القدامى تُبرز لنا مؤلفاً موسوعياً مشتهراً « بالتبحّر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية » ، كما يقول ابن القفطي . وبطبيعة الحال ، تبدو ثقافة الكندي الواسعة والمتشعّبة وكأنها منطلقات لفلسفته يصعب حصرها حصراً دقيقاً ، كما يصعب تحديد مدى تأثيرها على مقولاته الفكرية .

وانطلاقاً من رسائله المعروفة ، نستطيع أن نتلمّس قواعد كلامية إسلامية لفلسفته : فله رسائل في مواضيع شغلت مفكّري عصره ، خاصة المعتزلة ، مثل التوحيد والعدل ، والرد على مخالفي الاسلام ، مثل : المنانية والثنوية والملحدين والنصارى[1] ، والدفاع عن نبوّة محمد خاصة ، والنبوة وعلومها بشكل عام[2] ؛ وقوله بحدوث العالم مع احتمال أبديته ، تماماً كما ذهب شيوخ المعتزلة : النظام والأسكافي بشكل خاص .

ونستطيع أن نجد لفكره قواعد غير إسلامية : فنزعته الفيثاغورية تبدو جليّة في بعض حججه على حدوث العالم وأبديته . فالعدد يبدأ بالواحد (حادث) ، ويمتد الى ما لا نهاية (أبدي) . كما إنّه يشترط تعلّم الرياضيات قبل تعلم الفلسفة[3] ، كما كان الأمر مع أفلاطون ، ومع الفيثاغورية المحدثة من بعده .

---

(١) و(٢) **الفهرست** ، ص ٣١٨ . وقد ردَّ على « مقالته في الرد على النصارى » ، المترجم يحيى بن عدي برسالة عنوانها : « تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي » . راجع : **ت أ ع** ، جـ ٤ ، ص ١٢٨ .

(٣) له رسالة « في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيّات » : **الفهرست** ، ص ٣١٦ . وراجع رسالته « في إيضاح تناهي جرم العالم » ، **الرسائل** ، ص ١٨٧ .

وآراؤه في ماهية النفس. مآلها يستند الى آراء أفلاطونية. كذلك الأمر في قوله بحدوث العالم والزمان والحركة دفعة واحدة.

ولئن خالف أرسطو في مسألة قدم العالم، فإنّ الكندي ينتسب بشكل عام الى الفلسفة المشائية[1]، على الأقل كما عرضها شرّاح أرسطو، وأرباب الأفلاطونية المحدثة.

كما لا نستبعد فكرة تأثر الكندي بأفكار الصابئة والحرانيين الكلدانيين[2]. ويذكر ابن النديم أن الكندي قرأ كتاباً للصابئة في التوحيد واعتبره «على غاية من التقانة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف اذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها»[3].

أما صورة الكندي عند الدارسين المحدثين فهي صورة الفيلسوف الانتقائي، التلفيقي بشكل عام: فهو مسلم يؤمن بكل أركان الاسلام؛ وهو فيلسوف يختار من فكر الإغريق أهم ركائزه وعلومه؛ وهو يهاجم أعداء الإسلام من ملحدين ونصارى وثنوية، كما يهاجم أعداء الفلسفة من رجال دين مارسوا «التجارة بالدين وهم عدماء الدين»[4]. لقد اتّبع الكندي «طريقة التخيّر والتلفيق التي ابتدعتها الافلاطونية المحدثة. فهو أولاً مسلم معتزلي... وهو أيضاً يلجأ الى التأويل في تفسير

---

(١) كما تؤكد ذلك عناوين رسائله الكثيرة التي هي تلخيص (اي شروحات) لفلسفة أرسطو. راجع **الفهرست**، ص ٣١٦ — ٣٢٠ و٣٠٩ — ٣١٠.

(٢) أول من أشار الى هذه الفكرة — وبدون دليل حسي — عبد الهادي أبو ريده. انطلاقاً من ملاحظة لابن النديم، وقياساً على ما ذهب إليه بينس من تأثير الصابئة على مذهب الرازي الطبيب. في كتابه «**مذهب الذرة عند المسلمين**»، الذي ترجمه أبو ريده عن الألمانية. راجع الرسائل. ص ٣٨ وما بعدها.

(٣) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٢٠.

(٤) رسالته «**في الفلسفة الأولى**»، الرسائل، ص ١٠٤.

الآيات القرآنية ... ويستند الى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي ... ويستخدم كثيراً من آراء أفلاطون»[1] .

آمن الكندي أن الحقيقة هي نتاج أجيال متعاقبة ؛ فحياة الفرد قصيرة لا تسمح له بالمعرفة بدون الحاجة الى الآخرين ، أو الأقدمين ، مهما اختلفت اللغات والأديان بين الأجيال . «فإن ذلك (أي الحق) إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ...» كما أنه «ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة»[2] .

ولكن مع ذلك ، يميّز الكندي بين علوم الفلسفة وعلوم الدين : فالأولى هي نتيجة أبحاث متسلسلة ؛ أما الثانية فهي فعل إلهامي ، موجز ، يتجاوز الطبيعة ، خاص بالأنبياء وحدهم . فإرادة الله مطلقة في إحداث العالم بلا زمان ، وفي إلهام المعرفة للأنبياء ، وفي تعيين مدة استمرار العالم . إن هذه الارادة الآلهية هي ، برأي الكندي ، وراء كون العالم على هذا القدر من الاتقان . فالله مبدع العالم ، وعلاقته بالعالم هي علاقة خالق بمخلوق : إن سلوك الخالق هو التدبير والاتقان ؛ والسلوك

---

(١) أبو ريان ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٢.

(٢) راجع رسالته «في الفلسفة الأولى» ، الرسائل ص ١٠٢ — ١٠٣ .

راجع أيضاً ابن رشد في «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**» حيث يقف فيلسوف قرطبة الموقف ذاته الذي يقفه الكندي في موضوع الأخذ عن غير المسلمين ، وكأنّ الرجلين يقاومان ، كل على جبهته ، ضغوطاً شديدة وتهماً خطيرة لتأييدهما آراء أناس غير مشاركين لهما في الملّة .

والجدير بالذكر أن أوّل من صرّح من المسلمين بضرورة الأخذ عن القدماء غير المسلمين هو الجاحظ الذي يقول في كتاب «**الحيوان**» : «نقلت هذه الكتب (القديمة) من أمّة الى أمّة ... ومن لسان الى لسان ، حتى انتهت الينا ، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها ... وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا . على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا ، كما إن بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا ...» .

الحق للانسان المخلوق هو الترفّع عن المادي[1] ، ممّا يتفق مع تعاليم الأسلام وأخلاق فلاسفة الإغريق عموماً ، والأفلاطونية المحدثة بشكل خاص .

إن عدد رسائل الكندي التي نعرف مضامينها ، لا يسمح لنا بابراز نظام فلسفي كامل لفيلسوف العرب ، حتى ولو كانت خطوطه العامة غير غائبة . ولكن ، مع ذلك ، حاول كثير من الدارسين تكوين صورة واضحة ومتماسكة المعالم لفلسفة الكندي ، انطلاقاً من هذا العدد القليل من النصوص (وبعضها يُشك بصحة نسبته للكندي) ، ومن هذه الخطوط العامة .

مهما يكن من أمر فإن النصوص المنسوبة للكندي ، والمعروفة ، لا تبدو كافية للكشف التام عن نموذج يمثل فترة من تاريخ « الفلسفة » في الإسلام . إن اكتشاف رسائل جديدة للكندي ، كما لمعاصريه[2] ، يلقي على هذه المواضيع مزيداً من النور ، كما أنّه يعطي فكرة لا تتسم بالتسرُّع حول المكانة الحقيقية للكندي في تاريخ « الفلسفة » العربية .

---

(١) راجع رسالته « في الحيلة لدفع الأحزان » ، في « رسائل فلسفية » ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ٦ . وفي ردّه على خدع الكيميائيين ، يؤكّد الكندي أن الإنسان عاجز عن إحداث الأشياء التي لا تقدّر على إحداثها إلاّ الطبيعة .

(٢) ان إلقاء نظرة على العدد الكبير من عناوين المؤلفات ، وأسماء مؤلفيها ، التي تؤكد وجودها المراجع القديمة ، ومنها فهرست النديم ، تظهر لنا مدى صعوبة إعطاء صورة شاملة وموضوعية عن عصر الكندي ، وبالتالي عن مكانة الفيلسوف الحقيقيّة فيه .

الفصل الثاني

دوره في العلوم الوضعيَّة

إن أقدم المراجع تصنّف الكندي من ضمن «الفلاسفة الطبيعيين» ، كما ورد في «فهرست» ابن النديم . وتعبير «الفيلسوف الطبيعي» كان يطلق بشكل عام على العلماء ذوي الثقافة الموسوعية ذات المصادر الأجنبية ، واليونانية بشكل خاص . وغالبية من يُطلق عليهم هذا اللقب عند العرب ، كانوا من المبرزين في علم الطب .

وعلى الرغم من اهتمام الكندي بالفلسفة العامة ، فإن معالجته المستفيضة لمسائل العلوم الطبيعية والرياضيات أكسبته لقب «فيلسوف طبيعي» عند القدماء ، كما عند كثير من المحدثين على حد سواء .

فابن أبي أصيبعة يعتبره من ضمن «طبقات الأطباء العراقيين»[(١)] . وابن القفطي يعرّف به على أنه «متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم»[(٢)] . والبيهقي يقول عنه انّه «كان مهندساً خائضاً غمرات العلم»[(٣)] ... والشهرزوري لا يرى في الكندي إلّا عالم الرياضيات وعالم الهندسة .

---

(١) إبن أبي أصيبعة . المرجع نفسه . ص ١٧٨ .

(٢) ابن القفطي . المرجع نفسه . ص ٢٤٠ .

(٣) البيهقي . المرجع نفسه . ص ٢٥٠ .

على أي حال ، إن عدد رسائل الكندي في العلوم ، على اختلاف أنواعها ، يفوق بأضعاف عدد رسائله التي نطلق عليها اليوم اسم : « الفلسفة العامة » ، والتي كانت تعرف بالآلهيات والمنطقيات . ومع ذلك فإن عدد ما نمتلكه اليوم من رسائل الكندي العلمية يتجاوز عدد رسائله الفلسفية . معظمها موجود إمّا مترجماً (١) مع فقدان النص الأصلي العربي ، وإما ما زال مخطوطاً (٢) وموزعاً على مكتبات عديدة في العالم . كما أن الرسائل التي بين أيدينا لا تفي الاّ بنواح جزئية من الموضوعات المعالجة ، وبعضها يطال أكثر من موضوع علمي واحد بعينه .

أما تقسيم العلوم عند الكندي ، كما ورد عند ابن النديم أولاً ، ومن بعده عند المؤرخين الاسلاميين الآخرين ، فإنه لا يفصل بشكل دقيق بين أنواع العلوم المختلفة ، كما أنه يضع بعض الرسائل تحت عناوين ليست لها خصوصاً ويجعل اسم بعض الرسائل يتكرر ، ويندرج تحت عناوين مختلفة (٣) .

وتآليف الكندي في العلوم المتنوّعة خلق خلافاً بين المؤرخين والدارسين في أي من العلوم كان الكندي مبرزاً بشكل خاص .

إنّ شهرة الكندي في الفلك والتنجيم لم يكن يرقى اليها الشك عند المؤرخين القدماء . فبالنسبة لابن القفطي ، يبدو الكندي متخصصاً « بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم » . والحال أن معظم كتبه الأحكاميات ، والأحداثيات ، والأبعاديات ، والأنواعيات ، والكريات ، والهندسيات هي من نوع كتبه النجوميات

---

(١) حوالي الثلاثين رسالة .

(٢) حوالي أربع وثلاثين مخطوطاً . راجع مروّه ، المرجع نفسه ، جـ ٢ ، ص ٤٩ ، نقلاً عن مكارثي «التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب» .

(٣) مثلاً : «رسالته «في سجود الجرم الأقصى لباريه» ورسالته «في الاحتراس من خدع السفسطائيين» تتكرران تحت أكثر من عنوان . راجع **الفهرست** ، ص ٣١٨ .

والفلكيات[1] . وهذا ما حمل بعض الدارسين على القول إن عمل الكندي في قصر الخلافة ربّما كان عمل المنجّم أو الطبيب[2] ، لأن « الكندي اشتغل بالتنجيم القائم على ربط الحوادث الأرضية بحركات النجوم »[3] . ويؤكد دي بور أن الكندي كان على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠م. «وفي هذا التاريخ كان دور صغير من الأدوار الفلكية على وشك الحدوث ، وكان القرامطة يستغلّون هذا الأمر لاسقاط الدولة العبّاسية ، وكان من ولاء الكندي أنه أكّد لها بقاء يدوم نحواً من أربعمائة وخمسين عاماً »[4] . فمكانة الكندي في الفلك ، والتنجيم ، جعلت الكثيرين من الدارسين المعاصرين يعتبرونه « طبيباً » وفلكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً[5] . وقد عرفه علماء الغرب على أنّه كان منجماً أولاً »[6] . ويمكننا أن نثبت هذه المكانة بكون أحد تلاميذه ، أبي معشر البلخي ، هو واحد من أشهر علماء الفلك في الأسلام.

ونستدلّ على اهتمام الكندي الفائق بالفلك من تأليفه رسالة « في الكوكب الذي ظهر ورصده أياماً حتى اضمحل » ، والتي قد تكون هي نفسها الرسالة الواردة في ثبت كتبه بعنوان « كتاب رسالته فيما رصد من الأثر العظيم في سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة » (٨٣٦م)[7] .

---

(١) وهذه التسميات يعتمدها ابن النديم في الفهرست ، في تقسيمه لأنواع الموضوعات التي عالجها الكندي.

(٢) دي بور ، المرجع نفسه ، ص ١١٦.

(٣) عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٤٣.

(٤) دي بور ، المرجع نفسه ، ص. ن.

(٥) إبراهيم مدكور ، **مركز الفارابي في تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ٥.

(٦) فيليب حتي. المرجع السابق. ص ٢٦٧.

(٧) وهو ، برأينا ، المذنّب باسم « هالي » ، الذي يظهر في السماء ، ولعدة أسابيع ، كل ٧٦ سنة تقريباً. وقد سجلت زيارات مذنّب « هالي » جميعها منذ العام ٢٤٠ قبل الميلاد (باستثناء زيارة واحدة) ، وهو سيعود الظهور بعد سنة من تاريخ نشر هذا الكتاب ، أي في آذار (مارس) ١٩٨٦م. =

بالاضافة إلى هذا الرصد ، فإن معلومات الكندي الفلكية لا يمكن تسميتها بالاكتشافات . فهو يعتقد ، كما كان شائعاً ، أن الأرض كروية الشكل ؛ وأنها مكونة في الأصل من العناصر الأربعة ، التي قال بها لأول مرّة الفلاسفة الإغريق الإيونيون (طاليس وانكسيمنيس وهيراقليطس وانكسيمندريس) ؛ وأن طبيعة الفلك تختلف عن طبيعة العناصر الأربعة . وفي الفلك توجد الكواكب السبعة ، والنجوم الثوابت ؛ وللفلك أثر على عالمنا نظراً للارتباط السببي بين الأعلى والأدنى ، وهذا ممّا جعل الكندي يؤمن إيماناً راسخاً بالتنجيم ، مع نزعته العلمية الظاهرة .

أما في مجال الرياضيات ، فيبدو من بعض الرسائل أن الكندي كان مبرزاً فيها : فهو يشترط دراستها قبل دراسة الفلسفة ؛ ويخصص رسالة للبحث في فوائدها الجمة ؛ ويستعملها في العلوم الأخرى المتنوعة ؛ وله في شتى فروع علومها رسائل كثيرة ؛ كما أن فلسفته ترتبط بالنسبة لدارسين كثر بالرياضيات . يقول دي بور : «تنحصرفلسفة الكندي الحقيقيَّة ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والعلوم الطبيعية[(١)] »... وكان الكندي مولعاً بتطبيق الرياضيات ، لا في العلم الطبيعي وحده ، بل في الطب أيضاً . وكان يفسر عمل الأدوية المركّبة بالتناسب الهندسي الحادث من مزاج صفاتها الحسية ، أي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، كما بنى فعل الموسيقى على التناسب الهندسي[(٢)] . ويعتبر سارتون أنه من المحتمل أن يكون الكندي أول فيلسوف عربي أهتم باقليدس ... وامتد اهتمامه الى الموضوعات اللاإقليدية مثل الأرقام الهندية »[(٣)] . كما أنّ عالم الرياضيات والفيلسوف

= راجع : دافيد برجاميني. **الكون**. ترجمة نزيه الحكيم . بيروت (لايف ، المكتبة العلمية) لا . ت . ص . ٨٢ . وعنوانا رسالتي الكندي يوحيان وكأن هذا الأمر — حسب علم الكندي — يحدث لأول مرّة . وهذه الملاحظة لم يُشِر إليها — على حد علمنا — أي من الدارسين من قبل .

(١) و(٢) دي بور ، المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

(٣) سارتون ، جورج . **تاريخ العلم** . ترجمة لفيف من العلماء . مصر (دار المعارف) ١٩٧٠ ، جـ ٤ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

الايطالي جيروم كاردانو (المتوفي عام ١٥٧٦م) ، مكتشف حل المعادلة الجبرية «من الدرجة الثالثة ، يعتبر الكندي واحداً من بين الاثني عشر رجلاً المبرزين في العلم على مرّ التاريخ (١) .

وللكندي مؤلفات في «المناظر» ، أو «البصريات» . ويعتبر جورج سارتون أن «البصريات كانت محور اهتمامه» (٢) . وترتبط البصريات بعلم الظواهر الجوية ، أو «الآثار العلوية» كما دعيت فيما بعد ، فكان الكندي أوّل الباحثين العرب المعروفين في علم الظواهر الجويّة والبصريات...(٣) ولقد سعى أيضاً (كما يؤكد كارادي فو ، وبدون دليل) الى إثبات صيغ القوانين التي تحكم سقوط الاجسام ، وهو موضوع لم يلق من العرب كبير اهتمام» (٤) .

وعلى الرغم من تأليف الكندي رسائل في خدع الكيميائيين الذين يزعمون

---

(١) J. Cardan, **De Subtilitate**, chap. XVI, ed. 1664, Bâsle, p. 573 - 574.
ذكرها أبو ريده ، **الرسائل** ، ص ي.

(٢) سارتون ، م. ن ، ص. ن.

(٣) يذكر له ابن النديم رسالة في «مطارح الشعاع» . ويدّعي محمد يحيى الهاشمي حصوله على مخطوطة هذه الرسالة التي «اكتشفها زكي الدين أستاذ الفيزياء في عليكره ، في باتنا في الهند ، وهي منقولة عن مخطوطة حرّرت من شخص يسكن قرب المدرسة العاملية في القاهرة» . وقد نشر الهاشمي هذه الرسالة في حلب (مطبعة الاحسان) سنة ١٩٦٧ ، مع تحقيق وتعليق ؛ ولكن ، يقول ، «لدى البحث عنها لم نعثر عليها لا في القاهرة ولا في الهند» . (كذا !) .
والجدير ذكره أنّ لكلّ من «ما شاء الله» اليهودى ، الذي «عاش من أيام المنصور الى أيام المأمون» ، وعبد الله بن مسرور النصراني ، غلام أبي معشر ، رسالة في «مطارح الشعاع» . راجع : **الفهرست** ، ص ٣٣٣ و٣٣٦.

(٤) كارا دي فو ، في «**تراث الإسلام**» . تأليف جمهرة من المستشرقين باشراف سير توماس أرنولد — تعريب جرجيس فتح الله . بيروت (دار الطليعة) ط ٣ ؛ ١٩٧٨ ، فصل : الفلك والرياضيات ، ص ٥٨٢ .

تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب وفضة ولؤلؤ ، فأنه ألّف حوالي خمس عشرة رسالة في الكيمياء تعالج مواضيع مختلفة مثل : صناعة العطور ، وأنواع السيوف والحديد والحجارة والجواهر [١] والصباغة ... ممّا حمل البعض على التأكيد أن « من أشهر الكيميائيين في العصر العبّاسي : الكندي ، الفارابي ، والزهراوي ، وابن سينا » [٢] !

كما نجد أيضاً تقريظاً للكندي كذلك في مجال علم الموسيقى ، إذ له فيها ١٥ رسالة ، المنشور منها خمس . وفي علم الطب ، وله فيه حوالي ٣٦ رسالة [٣] .

مهما يكن من أمر ، فإن الآراء العلميَّة التي نجدها في رسائل الكندي هي بغالبيَّتها إستعادة وتطوير لآراء القدماء وفق حاجات ومصالح جديدة ملازمة للانطلاقة العظيمة للحضارة العربية في العصور العباسية الأولى . وهي أفكار كانت شائعة عند معاصري الكندي ، خاصة المترجمين السريان الذين كانوا علماء وفلاسفة حسب نموذج الكندي . وهذا ما نراه واضحاً في العناوين المتشابهة لكثير من المؤلفات . ولعلَّ شيوع هذه الأفكار ، واستعمالها لمآرب وغايات تعليميَّة ، وغالباً لغير الاختصاصيِّين ، واشتراك الكثيرين في كتابتها ، هو الذي

---

(١) وأشاد أبو الريحان البيروني ، العالم الشهير (المتوفي بعد أقلّ من قرنين من وفاة الكندي) ، بمكانة الكندي العلمية في الجواهر والأحجار ، إذ قال : «ولم يقع إليّ من هذا الفن غير كتاب أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي في الجواهر والأشباه ، قد اقترع فيها عذرته وظهر ذروته ... فهو إمام المحدثين وأسوة الباقين» .

راجع : البيروني . **الجماهير في معرفة الجواهر** . حيدر أباد ١٣٥٥ هـ . ص ٣١ — ٣٢ . ذكرها كوركيس عوّاد ، المرجع نفسه ، ص ١٠ .

(٢) مصطفى الرافعي . **حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة** . بيروت (دار الكتاب اللبناني) ط ٢ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٣٤ .

(٣) راجع فيليب حتّي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

جعل النقّاد والفلاسفة والمؤرخين القدماء لا يكترثون لأفكار الكندي على وجه الخصوص، ولا يجعلون لها أو لصاحبها تخصيصاً مميزاً.

إن ميزة الكندي الأساسية في مجال العلوم هي أنه عالم موسوعي قلّ نظيره. كتب عدداً مذهلاً من الرسائل جعلته يستحق لقب «العالم المتبحّر الذي له من التصانيف ما يدخل في فنون شتى المعرفة»(١). وقد مارس التجربة لاختبار نظرياته العلمية والتأكد من صحتها، كما فعل في ردّه على قول أرسطو «أن نصول السهام، إذا رمي بها في الجو، ذاب الرصاص الملصق بها». يقول الكندي: «وقد جرّبنا هذا القول، لأنه كان عندنا ممكناً... فإن الشيء إذا كان خبراً عن محسوس، لم يكن نقضه الاّ بخبر عن محسوس... فعملنا آلة كالسهم... وثقبناها ثُقُباً خارقة الى الكرة، موازية لطول السهم، وأمكنّا بواطن الثقب برصاص رقيق، ثم رميناها في الهواء عن قوس شديدة... فقشر الرصاص، وقلعه من غير إذابة، لأنّا وجدنا رائحة ما حول هذا الثقب... فتبيّن بما قلنا... أن الحركة محدثة حرارة»(٢).

إن هذا النص يظهر بوضوح المنهج العلمي الاستقرائي الذي ينتهجه الكندي في العلوم الطبيعية. وهو يدلّنا، في الآن ذاته، على مفكر لا يستسهل اطلاق الأحكام، بل يستند الى أفكار خضعت للامتحان.

ولكن هل تكفي الروح العلمية لتجعل من الكندي رائداً في مجال العلوم عامة، والعلوم الطبيعية بشكل خاص؟

---

(١) كوركيس عواد. **يعقوب بن اسحق الكندي، حياته وآثاره**. أصدرته مديرية الفنون والثقافة الشعبية — بغداد، ١٩٦٢، ص ٢٣.

(٢) رسالته «**في العلة الفاعلة للمد والجزر**»، **الرسائل**، جـ ٢، ص ١١٧ — ١١٨.

وهل يكفي اعتماد المنهج العلمي ، في مجال محدّد ، كي يكون صاحب هذا المنهج عالماً مبتكراً ، ومكتشفاً رائداً ؟

وما هو بالحقيقة دور الكندي العالم في تاريخ العلوم العربية ، والعلوم عامة ؟

وما مكانة الكندي العالم ، إزاء الكندي الفيلسوف ، عند الباحثين؟

* * *

الباب الرابع

مكانة الكندي الحقيقية بين القدماء والمعاصرين

لقد التبست محاولة تحديد مكانة الكندي في تاريخ الفكر العربي، بشكل عام، بالمفاهيم التي كوّنها الباحثون عن انطلاقة «الفلسفة» العربيّة الإسلامية. وهذا الالتباس أوجد تداخلاً، جعل عملية الفصل المنهجي بين الكلام على أفكار الرجل، والكلام على موقعه التاريخي، أمراً في غاية الصعوبة. وبطبيعة الحال، فنادراً ما استثنى الباحثون خلفية الموقع التاريخي عند دراستهم النصوص المنسوبة للكندي.

إن صورة الكندي الرائد، «فيلسوف العرب» — مع إضافة صفة «الأول» — كانت تضفي على الأبحاث منهجية خاصة. فبقبول مفهوم «الأوّل» الذي غالباً ما نُعت به الكندي، كان المنطق الاستنتاجي يفرض منهجيته على كل بحث، وتصبح بالتالي جميع النتائج مجرّد فروع لخطأ مركزي وأساسي.

إنّ مفهوم «الأول»، الذي نُعت به الكندي، لم يأخذ معنى زمانياً بحتاً، أو معنى «المرحلة الأولى»، بل أخذ معنى «الريادة» في «الفلسفة» العربية، مع كل ما تفرض هذه الكلمة من مفاهيم تعني التمهيد، وتعني «أن الكندي شق لنفسه، وللفلسفة العربية معه، طريقاً ذات خط مستقل بوجه عام»[1].

إن إطلاق حكم مطلق على التاريخ انطلاقاً من بعض الوثائق القليلة التي وصلت الينا، يبدو تجاوزاً للحقيقة التاريخية يصعب قبوله. والحال إننا مع الكندي، وأكثر مما نحن مع أي«فيلسوف»إسلامي آخر، أمام «عائق معرفي» تاريخي: إذ كيف تتوضح «حقيقة» الكندي انطلاقاً من وثائق فقيرة، قليلة،

---

(١) مروّه، المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٦٥.

مبتورة؟ وكيف تتأكد حقيقة «ريادته»، في الوقت الذي تبدو لنا فيه أكثر الوثائق العائدة الى عصره، وتلك التي تعود الى ما قبل عصره مباشرة، وكأنها معدومة الأثر؟ وكيف يمكن تحديد حقيقة «موقعه» في تاريخ «الفلسفة» العربية، في الوقت الذي تبدو غائبة عنّا الأطر الفكرية العامّة التي يتحدّد الموقع ازاءها؟

إن أكثر الباحثين والمؤرخين الذين درسوا الكندي «تهاونوا» بهذا «العائق المعرفي» التاريخي؛ ولم يستنبطوا شيئاً من ظاهرة إهمال المراجع القديمة لذكر الكندي، هذا الاهمال الذي استمرّ أكثر من قرن بعد وفاة الفيلسوف[1]. وبعضهم بدا وكأنّه لم يلحظ هذه الظاهرة قط[2]. كما أن ثمة من جهد النفس في

---

(١) إذا استثنينا الإشارة العابرة عن الكندي التي وردت في تاريخ الطبري بعد حوالي خمسين سنة من موت الفيلسوف، فإن أوّل ثبت بمؤلفاته ورد بعد أكثر من مائة وخمس عشرة سنة على موته، في «فهرست» ابن النديم.

(٢) بالواقع، إنّ أولى المحاولات لدراسة بعض أفكار الكندي الفلسفيّة ومناقشتها بتفاصيلها، قام بها الفيلسوف السرياني يحيّى بن عدي، بعد حوالي قرن على وفاة الكندي، وذلك في مقالته «الردّ على الكندي»، أي الردّ على مقالة (أو رسالة) الكندي المعروفة بعنوان «الردّ على النصارى» (وهي غير واردة بالأسم في «الفهرست»). ولمقالة الكندي هذه أهميّة كبرى من وجوه عدّة:

أ— إنّها المرجع الأوحد الحاوي رأي الكندي ببعض معتقدات غير المسلمين، أي التثليث النصراني.

ب— هي المرجع الأكثر تعبيراً عن الناحية الكلاميّة ذات المنحى المعتزلي عند الكندي.

ج— على أن الكندي يسوق حججه ضد تثلث النصارى من زاوية منطقيّة أرسطيّة محض، وليس من زاوية دينيّة. وبهذا تشكل هذه المقالة نقضاً صريحاً لاتّهام صاعد الأندلسي وابن القفطي وغيرهما بأن الكندي «أهمل صناعة التحليل»، إذ يبدو واضحاً أنّهما لم يطّلعا على هذه المقالة.

د— كما تؤكد بوضوح— على الرغم من آراء البيهقي والشهرزوري بهذا الخصوص— انتماء الكندي الى الملّة الاسلاميّة.

فباستثناء مقالة يحيى المذكورة، فإنّ آراء الكندي الفلسفية تبدو مهملة إهمالاً شبه تام عند الفلاسفة والمؤرخين القدماء.

=

البحث عن تبريرات لهذا الاهمال ، لا تتعلّق اطلاقاً ، برأيهم ، بمكانة الفيلسوف ، ولا تمس بها .

= للاطلاع على المقالتين راجع :

— الڤاتيكان أول ١٢٧ ، الأوراق ٨٨ أ — ١٠٠ .

أو Revue de l'Orient Chrétien, 22 (1920 - 21), 3 - 21.

Etudes philosophiques, GEBO (Le Caire?) 1974, pp. 49 - 64.

الفصل الأوَّل
مسألة مكانة الكندي عند الأقدمين

ان أوّل شك بمكانة الكندي الفلسفية ورد عند القاضي صاعد الأندلسي الذي اتّهم الكندي بأنه أهمل صناعة المنطق بشكل عام، والتحليل بشكل خاص، ممّا أدّى إلى جدل حول مكانة الفيلسوف في الأعصر القليلة اللاحقة: عند ابن القفطي الذي يؤيد قول صاعد، وعند ابن أبي أصيبعة الذي ردّ على صاعد مؤكداً براعة الكندي في المنطق(١).

على أنّ المكانة الخاصة التي يجعلها الدارسون المحدثون للكندي، تبدو غائبة ومهملة عند مؤرخي الفكر العربي الأقدمين. وليس ما هو أكثر تعبيراً، وفي الآن ذاته أكثر إثارة للابهام، من تصريح الشهرستاني أن «المستبدّين بالرأي مطلقاً هم المنكرون للنبوّات مثل الفلاسفة...»(٢). وتصريحه بعد ذلك أن «المتأخرين من فلاسفة الاسلام» هم: الكندي، وحنين بن اسحق، ويحي النحوي... وثابت بن قرة... ويحيى بن عدي... والنيسابوري، والسرخسي، والفارابي

(١) وتجدر الإشارة الى أن صاعداً عاش بعد أكثر من قرنين من موت الكندي، وابن القفطي وابن أبي أصيبعة بعد أربعة قرون!

(٢) الشهرستاني. **الملل والنحل**. القاهرة (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) لا ت، جـ ١، ص ٣٧. والشهرستاني عاش بعد الكندي بحوالي ثلاثة قرون.

وغيرهم». ويضيف الشهرستاني ان «علّامة القوم» بين هؤلاء هو ابن سينا، ملاحظاً أنهم «قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به»[1].

فالكندي يبدو ههنا منكراً للنبوّات من جهة، وهو مع ذلك من «فلاسفة الاسلام» أمثال ثابت بن قرة (الصابئي)، وحنين، ويحيى بن عدي، ويحيى النحوي (النصارى)[2]. وهو، وبدون أي استثناء عن الباقين، يقتني أثر أرسطو «في جميع ما ذهب اليه» المعلّم الأول. والشهرستاني البارع في تأريخ الأفكار وعرض المعتقدات، لا يرى في الكندي أية ميزة خاصة من تلك التي تسبغها عليه الدراسات الحديثة. وكذلك الحال عنده بالنسبة للفارابي نفسه.

ومما تجدر ملاحظته بكثير من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندي تجاهلاً شبه تام. وليس في النصوص المنسوبة إليهم، والتي هي بحوزتنا، ما يشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أن الكندي هو «رائد الفلسفة» في الإسلام؛ أو أنّه هو من أوجد بالفعل «أول صياغة فلسفية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم»[3]؛ أو أنه «أوّل من وضع باللغة العربية مؤلفات خاصة بالمنطق ليست هي ترجمات ولا شروحاً بل تأليفاً»[4]...

---

(١) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣.

(٢) يبدو أن الشهرستاني يقصد «بفلاسفة الإسلام»، ليس الانتماء الديني، بل وجودهم في بلاد الإسلام، وكتابتهم بالعربية. وهذا الرأي يؤيده مصطفى عبد الرازق من بين المحدثين. مضيفاً إلى لائحة «فلاسفة الاسلام» الشهرستاني، والشافعي...

راجع: مصطفى عبد الرازق. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. القاهرة ١٩٤٤. ذكرها حسين مروه، المرجع السابق، جـ ١، ص ٨١.

(٣) مروّه. المرجع نفسه. جـ ٢، ص ٨٠.

(٤) مروّه. م. ن. جـ ١، ص ٨٩٤. وابن أبي أصيبعة يؤكد كتابة الكندي في صناعة التحليل (أي المنطق)، ولكنه لا يذكر أنّه أول من ألّف في المنطق من بين فلاسفة الاسلام، كما يدّعي مروّه.

فمن بين المرات النادرة التي نقرأ فيها ذكراً صريحاً لاسم الكندي عند «الفلاسفة» الكبار، يكون ذلك لنقده، لا في مجال المواضيع الفلسفية العامة، بل في مجال العلوم الوضعيّة[1].

ويسقط ذكر الكندي عند الفارابي وابن سينا، وبخاصة عند الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» المخصص «لهدم» مذهب الفلاسفة[2] الذين كفروا بالاسلام، وكان «مصدر كفرهم — برأيه — سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم...»[3]. ولكن الغزالي — مع اعترافه بوجود الكثير من المذاهب الفلسفية في الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الاسماء الهائلة — يحصر كلامه في الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابي وابن سينا، متجاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندي، «فليعلم أنّا مقتصرون على ردّ ماذهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب»[4]. بالطبع، إن تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهما كانت أسبابه، هو حكم على عدم أهميتها.

وابن رشد الذي يأخذ على الغزالي — في «تهافت التهافت» — حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابي وابن سينا وحدهما، وفي أحيان كثيرة «لم ينظر الرجل (الغزالي) الاّ في كتب ابن سينا (وحده)، فلحقه القصور في الحكمة من هذه

(١) مثلاً: رأي الكندي في الأدوية المركبة، ينقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد. **كتاب الكليات**. ط. المغرب ١٩٣٩، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨. ذكرها أبو ريده، الرسائل، ص ز، هـ ٢.

كما أنّ كاردانوس يدّعي (وبدون دليل) أن ابن رشد يمتدح الكندي.

راجع: كاردانوس، م. ن، ص. ن.

(٢) اعتبر البعض أن تجاهل الغزالي للكندي يعود الى أن «فيلسوف العرب»، بخلاف الفارابي وابن سينا، قال بحدوث العالم، وليس بقدمه، ليستحق التكفير. ولكن يبدو أن الغزالي، في سائر مؤلفاته، لم يكن ليكترث للكندي.

(٣) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**. القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨؛ ط ٣، ص ٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٦.

الجهة»، لا يرى في الكندي «فرصة نادرة» يمكن استغلالها أحسن استغلال، لدعم رأيه القائل أن ثمة من فلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم الكندي، من يرى رأي «أفلاطون وشيعته» من أنّ العالم «محدث أزلي... لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي»[١]. ولا يرى في فلسفة الكندي مثلاً حياً يؤكد له أن «المذاهب في العالم ليست تتباعد، حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر»[٢]. كان يمكن لأفكار الكندي الفلسفية في حدوث العالم أن تقدم حجة دامغة لابن رشد في رده على الغزالي؛ ولكن يبدو أن «فيلسوف قرطبة» يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندي، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أن فلسفة الكندي — وهذا أكثر اقناعاً — كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يضاف إلى ذلك أن ذكر الكندي لا يرد أيضاً في كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه[٣]، وفي كلامه على شتى العلوم العقلية[٤].

إن اعتبار الكندي رائداً في تاريخ «الفلسفة» العربية — مع كل الأبهام المحيّط بمفهوم هذه «الريادة» — لا يعني ضرورة أنّ الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أو أنه كان المصدر الأهم لهذا التأثر. على العكس من ذلك، فإننا نرى بأن كثيرين من الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقولات سبق للكندي طرحها، دون أن يذكروا أنّها «لفيلسوف العرب»، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

فالفارابي، الذي وُصف عند بعض المؤرخين بأنه يوسّع الكثير من آراء

---

(١) . (٢) ابن رشد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. (دار المعارف بمصر). ١٩٧٢؛ ص ٤٢.

(٣) ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت (دار احياء التراث العربي) لا ت؛ ص ٤٨١ و٤٩١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها. وتقول «دائرة المعارف الاسلامية» (والمقال بقلم ج. جوليفيه ور. راشد): «إن ابن خلدون يذكر الكندي مرات عدة في مقدّمته، ولكن لا يذكر اسمه في لائحة الفلاسفة المسلمين».

Cf. **Encyclopédie de l'Islam** (Nouvelle Edition), Leiden & Paris 1979, t.V., p. 126.

الكندي ، لا يبدو أنّه يعرف آراء الكندي الفلسفية ، ولا حتى آراءه العلمية ، على أنها للكندي خصوصاً[1] .

وابن سينا يبدو وكأنه لا يعلم أن الكندي «يفرّق داخل حركة النقلة ، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية ، أو حركة في الوضع . وهذا ما أغفله كثير من الباحثين حين رأوا أن ابن سينا هو أول من أضاف الى أنواع الحركة ، الحركة في الوضع »[2] .

وكذلك الحال مع الغزالي ، لأننا «إن أنعمنا النظر في هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التي بنى الكندي عليها «رسائله الفلسفية» ، منها الى مقومات مذهبَي أبي نصر والشيخ الرئيس »[3] ؛ وهكذا الأمر في فهمه «النبوّة والوحي» بشكل خاص ، كما يقول فالتسر[4] . ومع ذلك فلا شيء يدل على أن الغزالي كان يعرف آراء الكندي .

---

(١) للفارابي ، مثلاً ، رسالة تسمّى «النكت فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم» (ط . ليدن ص ١١٢) ، وهو يبطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكّم ، ولا يذكر الكندي بين هؤلاء المنجمين. مع أن الكندي عرف بأنه متخصص «بأحكام النجوم» (القفطي) وله رسائل في التنجيم ، مثلاً : «رسالته في الاستدلال بالكسوفات على الحوادث ...» (الفهرست ، ص ٣١٨) . راجع دي بور . المرجع نفسه . ص ١٤٣ .

(٢) محمد عاطف العراقي . **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**. دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١ ، ص ٤٢٠ . وقد تمّ الاستشهاد ببعض أفكار الكندي الفلكية في كتاب «الشفاء» لابن سينا . ولكن هذه الاستشهادات النادرة جداً تتعلّق بآراء الكندي في العلوم الطبيعية بشكل رئيسي ، ولا تعدو كونها إشارات عابرة وعارضة لا تنسجم والمكانة الفكريّة الكبرى التي أُسبغت على الكندي لاحقاً .

(٣) الأب فريد جبر . المرجع نفسه . ص ٩٨ . راجع «رسالة الكندي في الإبانة عن الجرم الأقصى» ، **الرسائل** ، ص ٢٣٨ . و«رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس ...» **الرسائل** ، ص ٣٧٣ وما بعدها ...

(٤) "Al-Kindi's attempt... have been more in keeping with the true Islamic way of life than the attempts of Al-Farabi and Ibn Sina and Ibn Rushd to understand prophecy and revelation in exclusively philosophical terms".
Cf. Walzer, Richard. **Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy).** Bruno Cassirer. Oxford 1963, p. 180.

وابن رشد، الذي أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ «من القدماء قبل ملّة الإسلام»[1]، لأنه «غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج اليه من ذلك»[2]، لا يعترف، ولا يعرف، بأنه يردّد أقوال الكندي بأنه «بيِّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحد من الناس... بل كل واحد منهم نال شيئاً يسيراً»[3]، لذلك وجب «إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً»[4].

أو عندما يقول ابن رشد: «إن من نهى عن النظر (في كتب القدماء)... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى»[5]، يبدو أنه لا يعرف أنه يردد أقوال الكندي أنه «يحق أن يتعرّى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة)، وسمّاها كفراً»[6].

والكندي لا يرد اسمه بين علماء المشرق وفلاسفتهم الذين يذكرهم ابن خلدون في «مقدمته». ومع ذلك فإن لابن خلدون آراء كثيرة في المناخ والأقاليم السبعة وأثرها في أبدان الناس وأخلاقهم... وكلها آراء يُعتبر الكندي من أوائل من قال بها من بين العرب والمسلمين. مثال ذلك قول «فيلسوف العرب» أن «أهل البلاد التي تحت معدّل النهار، لشدة الحر بتردّد الشمس هناك في السنة مرتين... تفعل أهلها سوداً كالشيء المحترق بالنار... وتفرطح آنفهم... وتعظم

---

(١) و(٢) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٢٦.

(٣) الكندي، **الرسائل**، ص ١٠٢. راجع أيضاً ص ، هـ ، من هذا الكتاب.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٥) ابن رشد، المرجع نفسه، ص ٢٨ — ٢٩.

(٦) الكندي، **الرسائل**، ص ١٠٤.

شفاههم... ويشتدّ غيظهم»... [١] أما من يسكن «ما يلي القطب الشمالي، لشدة برد البلاد... تبيضّ ألوانهم... ويكونون ذوي وقار... [١]. هذا القول يردّده ابن خلدون، بالمعنى نفسه، ولكن من دون أي ذكر للكندي، قائلاً: «أن هذا اللون (الأسود، بسبب) الحرارة المتضاعفة بالجنوب تسامت رؤوسهم مرّتين في كل سنة... ويلحّ القيظ الشديد عليهم وتسودّ جلودهم لأفراط الحرّ» [٢]... وبالعكس فإنه نظراً «للبرد المفرط بالشمال... فتبيضّ ألوان أهلها» [٣].. إلخ.

لذلك يمكن القول إن غياب ذكر الكندي عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غياباً للأفكار التي قال بها الكندي، حيث لا شيء يشير، مباشرة أو مداورة، أنها أفكار خاصة «بفيلسوف العرب». كما أن لا شيء يشير أيضاً إلى اعتراف هؤلاء، على الأقل، أن الكندي هو الرائد الأوّل الذي أدخلها في الثقافة العربية [٤].

مع ذلك، فإن الكثير من مؤرخي الفلسفة العربية يتكلّمون — وبدون أدلة واضحة وبدون أي تحفّظ حتّى — على «أثر» الكندي في لاحقيه من الفلاسفة الاسلاميين المعروفين كالرازي، والفارابي، وابن سينا، وحتى الغزالي، في المشرق؛ وابن طفيل، وابن باجه، وابن رشد، في المغرب. وهذا «الأثر» لا يبدو فعلاً أكثر من فرضيّة مستنبطة من فكرة الكندي «الأوّل»، و«الرائد»، التي وُضعت في التداول، وانتشرت، وتجاوز مدلولها حدود معناها الحقيقي.

(١) الكندي. رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة... **الرسائل**، ص ٢٢٥.

(٢) (٣) ابن خلدون. **المقدمة**. ص ٨٤. فعلى الرغم من أن هذه الأفكار العلمية كانت معروفة وشائعة، إن ابن خلدون لا يذكر حتى أن الكندي كان أول من قال بها من بين العرب والمسلمين.

(٤) "... neither Al-Farabi nor Ibn Rushd nor Al-Ghazzali mentions Al-Kindi as a champion for the creatio ex nihilo while they are, as it seems, well informed about what is likely to be his ultimate source".
Walzer, Richard. ibid., p. 194.

لم يكن أصعب على مؤرخي الفكر العربي من الاعتقاد بوجود حلقة مفقودة بين الكندي ، فيلسوف العرب الأوّل ، وبين لاحقيه عموماً ، والفارابي بشكل خاص[1] . إن منطق تأريخ الفكر ، المستند على حتمية تواصل الأفكار واستمراريتها وفقاً لمبدأ التأثير والتأثر ، كان يربأ بالاعتراف بهذه الحلقة المفقودة .

ولئن كان هذا الموقف مقبولاً على المستوى النظري المحض ، فإنّ محاولات وضعه موضع التطبيق اصطدمت بصعوبات فائقة ليس أقلها غياب الوثائق التي يمكنها وحدها أن تلغي هذه الحلقة المفقودة . وليس أقلها أيضاً البرهنة على أن الكندي يمثل فعلاً حلقة هامة سابقة لظهور الفارابي . وليس أقلها التأكد من أن ثمة حلقات كثيرة بين الكندي والفارابي ، وأن مكانة الكندي لا تتمتع بتمييز خاص بينها .

إن مفهوم «التاريخ» الشبيه بخط مستقيم متصل الحلقات ، حيث كل حلقة تحمل ما قبلها،وتضيف شيئاً خاصاً بها ، هو الذي اعتُمد لتقويم مكانة الكندي في تاريخ «الفلسفة» العربية . إنّه منطق تاريخ تراكمي أخطأ — من ضمن مقولاته عينها — خطأً مزدوجاً :

الأوّل في جعله الكندي أول من وضع مؤلفات «فلسفية» باللغة العربية ، واعتباره الذين كتبوا قبله مجّد مترجمين أو نَقَلَة فحسب[2] .

والثاني في جعله «الفلسفة» العربية اللاحقة ، القريبة منها والبعيدة ، وكأنها انعكاس وتوسيع ، بشكل إجمالي ، «لفلسفة» الكندي .

---

(١) إذ بعد الفارابي تبدو الحلقات التاريخية متماسكة : فابن سينا قرأ الفارابي ؛ والغزالي قرأ الاثنين السابقين ونقدهما ؛ وابن رشد قرأ الثلاثة وردّ على نقد الغزالي ؛ وابن خلدون ذكر هؤلاء جميعاً إلخ ...

(٢) إن التمييز المطلق بين مترجم و«فيلسوف» هو مقولة معاصرة لا تنطبق على حقيقة انطلاقة «الفلسفة» العربية ، إذ أن المترجمين الأوائل كانوا أيضاً شراحاً ومفسّرين ومختصِرين ومؤلفين.راجع : «الفهرست» في الكلام على النقلة ، ص ٣٠٩ وما بعدها .

إنّ الفلسفة ، في مرحلة من مراحلها ، هي بنية فكرية معقّدة ، تتداخل فيها عوامل عدّة ، غير جلية وغير واضحة في أغلب الأحيان ، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتراثية... فإذا كان الفصل بين تاريخ الفلسفة ، وفلسفة التاريخ ، ممكناً وواجباً على الصعيد المنهجي ، فإن هذا الفصل يبدو مستحيلاً بالمعنى المطلق. وإذا حاولنا ، في ضوء هذه الحقيقة ، البحث في مكانة الكندي ، ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار وضع البنية الاجتماعية — الثقافية المعقّدة التي عاصرها الكندي ، والتي منها يأخذ الفيلسوف مكانته ودوره ومعناه ، أكثر ممّا يعطيها هو طابعه ، ويحتكر تمثيلها.

في هذا المجال ، كم يبدو ملتبساً ، ومبهماً ، القول : إن الكندي هو «أبرز الممثلين لأفكار عصره»[1] . فمن جهة ، يعني هذا القول إمكانية دراسة حقبة فكرية بكاملها انطلاقاً من دراسة أفكار رجل. والحال ان أفكار عصر الكندي ، وكذلك أفكار الكندي ، لا نعرف منها إلّا شذرات ، وما تبقّى ليس أكثر من عناوين. ومن جهة ثانية ، يعني أن الكندي هو انعكاس وصدى لأفكار غيره ، وفي هذه الحالة تكون دراسة أفكار هذا الغير هي الأجدى والأقوم لتحديد الملامح الفكرية للمرحلة التاريخية.

إن الصورة «البطولية» التي أضفاها الدارسون على الكندي[2] ، أضحت عائقاً أمام تقويم ، ينشد الموضوعية ، لمكانة الفيلسوف. وقد تكوّنت هذه الصورة كردٍ لحاجة غير واعية إلى رائد أوّل «للفلسفة» العربية الإسلامية ؛ وتعززت على حساب إهمالٍ وسوء تقدير للعناصر الأخرى في البنية الثقافية ، عنيت المفكرين والأفكار.

---

(١) حسين مروه ، المرجع نفسه ، جـ ٢ ، ص ٨٤.

(٢) وأكثر ما يعبّر عن هذا الموقف عنوان كتاب فيليب حتّي : «صانعو التاريخ العربي» ؛ حيث يفرد المؤلف فصلاً خاصاً لعرض دور الكندي الريادي في «صنع» تاريخ «الفلسفة» العربية !

لقد حدّد القاضي صاعد الأندلسي قبلاً ميزة الكندي التاريخية بقوله : «لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سمّوه فيلسوفاً غير يعقوب» (الكندي)[1] .

ويؤكد هذا الرأي دارس معاصر بقوله : «والكندي هو بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة ، التي كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربي»[2] ، أي التي كانت وقفاً على «الفلاسفة» السريان الذين هم أوّل من اشتغل «بالفلسفة» باللغة العربية ، في ديار الاسلام ؛ وكانوا في عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقيّاً في الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام ، واستمر مرافقاً لعصور الإسلام الأولى ، إذ أن «الآثار القديمة ظلت تُنقل الى السريانية ، واستمر هذا العمل في ظل الإسلام جنباً الى جنب مع التعريب[3] » .

إن الانطلاقة الأولى «للفلسفة» في الإسلام ترتبط ارتباطاً محكماً بحركة التعريب . ولئن كان السريان قد قاموا بترجمة الحكمة الاغريقية الى لغتهم ، ولئن كانوا هم أنفسهم من قام بتعريبها فيما بعد ، فمن المنطقي تصوّر أن المشكلات التي اعترضت عملية التعريب قد تمّت معالجتها حسب نماذج الحلول التي اتّبعوها سابقاً في ترجماتهم السريانية . ويؤكد هذا التصوّر كون الكثير من المؤلفات اليونانية عرّبت من السريانية ، وليس من لغتها الأصلية ، وأن المعرّبين فهموها وفسّروها حسب الشروحات السريانية المتأثرة بدورها بشروحات الاسكندرانيين[4] .

---

(١) صاعد الأندلسيّ ، المرجع نفسه ، ص ٨١.

(٢) مصطفى عبد الرازق ، المرجع نفسه ، ص ٤١ . وعبارة «اشتغل بالفلسفة» (اليونانية) تعني الدراسة والشرح لنتاج الفلاسفة الأغريق في العلوم المختلفة ، أكثر مما تعني التأليف والابتكار.

(٣) كلود كاهن . **تاريخ العرب والشعوب الاسلامية** . بيروت (دار الحقيقة) ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٦ . راجع في «الفهرست» اللائحة الطويلة بأسماء المؤلفات اليونانية التي نقلها الى السريانية المترجمون الكبار أمثال : حنين ، وابن ناعمة ، وقسطا ، وثابت ، وغيرهم...

(٤) ليس أدل على صحة هذا الحكم إلّا ما ورد عند ابن النديم في كلامه على كتاب أنالوطيقا الثاني

إن حكماً جازماً ونهائياً على مكانة الكندي الحقيقية في تاريخ الفلسفة بشكل عام ، و«الفلسفة» العربية ، بشكل خاص ، يبدو متسرعاً ، وضعيف الأسانيد ، قبل أن يتم الكشف عن الخصائص الاجتماعية — الثقافية للمرحلة السريانية السابقة لظهور الكندي ، والمرحلة الإسلامية من بعدها ، وتلك التي عاصرها الكندي وكان له بها اتصال مباشر. كما أن حكماً كهذا يصبح مقبولاً وممكناً في حال اكتشاف مؤلفات للكندي لا نعرف اليوم سوى عناوينها .

* * *

= لأرسطو : «نقل حنين بعضه الى السرياني. ونَقَل اسحق الكل إلى السرياني. ونَقَلَ متّى نَقْل اسحق الى العربي. المفسِّرون : شَرَحَ ثامسطيوس هذا الكتاب شرحاً تاماً. وشرحه الاسكندر ، ولا يوجد. وشرحه يحيى النحوي... وشرحه أبو بُشر متّى. والفارابي. والكندي».

«**الفهرست**» ، ص ٣٠٩.

الفصل الثاني

مسألة مكانة الكندي في الغرب الأوروبي

لا يمكن ههنا تحميل الأحكام، التي أطلقها على الكندي مفكرو عصر النهضة الأوروبيون، مدلولاتٍ كبيرة، رغم طابع الإعجاب المبالغ فيه الذي خصّ به هؤلاء الكندي العالِم، أكثر ممّا خصوا به الكندي الفيلسوف. إذ يمكننا أن نفترض أنهم انطلقوا من معرفة جزئية وناقصة لمؤلفات الرجل، فضلاً عن أن الاطلاع على مؤلَّف ما، كتاباً كان أم رسالة أو مقالة، كان يأخذ بالاعتبار الفائدة المعرفية التي يتضمنها هذا المؤلَّف، بصرف النظر عن مصادره، القريبة على الأقل.

الفيلسوف ألبرت الأكبر[1] الذي كان الأول، بين فلاسفة الغرب الذي استند إلى نتاج الفلاسفة المسلمين من خلال ترجمات إلى اللاتينية وُضعت في أسبانيا وإيطاليا، يذكر خمس رسائل للكندي ويناقش مضمونها، «ولكن الكندي هو الأقل ذكراً بين فلاسفة العرب الذين يستشهد بهم ألبرت الأكبر في

---

(١) ألبرت الأكبر (١١٩٣ — ١٢٨٠م) رجل دين، لاهوتي، وفيلسوف ألماني، وهو أستاذ الفيلسوف القديس توما الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤م).

مؤلفاته»[١] ، أمثال : الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد... ومع أن إحدى الرسائل الخمس هي رسالته «في العقل» ، فإن ألبرت الأكبر— الذي كان الأول بين مفكري القرون الوسطى الأوروبية الذي اعتمد بشكل واسع على الشروحات التي قام بها الإغريق والعرب على ارسطو[٢] — يصف الكندي بأنه فلكي ومنجم وفيلسوف طبيعي[٣] .

وكان أثر الكندي العالم ، في الفكر الأوروبي ، أوسع مدىً من أثره كفيلسوف. فإن رسالته «في اختلاف المناظر» ، التي ترجمها جيرار الكريموني الى اللغة اللاتينية ، يعتبرها جورج سارطون من أهم مؤلفات الكندي على الإطلاق التي كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الأوروبيين في القرون الوسطى ، مثل روجر بيكون البريطاني (توفي عام ١٢٩٤م) ، وويتلو البولوني (توفي عام ١٢٨٥م)[٤] . ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة : «إن الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الأوّل بعد بطليموس»[٥] .

وترجع شهرة الكندي في الغرب الى الترجمات التي قام بها بعض الأوروبيين في العصور الوسطى : منهم روبرت أف تشستر ، الذي عمل ما بين ١١٤١ —

---

(١) Angel Cortabarria Beitia. **Al-Kindi vu par Albert le Grand.** in Mélanges 13. Dar Al-Maaref, le Caire 1977, p. 118.

(٢) "Albert... a été le premier, en Occident, à utiliser sur une vaste échelle, les écrits des commentateurs grecs et arabes du stagirite".
Cortabarria Beitia. Ibid., p. 126.

(٣) يَرِدُ ذكر الكندي بالاسم في مؤلفات ألبرت الأكبر ستاً وعشرين مرة . ويذكر ألبينو ناجي أن رسالة الكندي «في النوم والرؤيا» كان لها الأثر الكبير على ألبرت الأكبر. Ibid., p. 118.

(٤) George Sarton, **Introduction to the history of science.** Vol . I p. 559. cité par Cortabarria Beitia, ibid., p. 122.

(٥) راجع علي عبدالله الدفّاع. **العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية.** بيروت (مؤسسة الرسالة) ط ٢ ؛ ١٩٨٣ ، ص ٦٨.

١١٤٧ واشتهر بترجمته القرآن إلى اللاتينية لأول مرة ، كما ترجم أيضاً فصولاً من كتاب «أحكام النجوم» للكندي . ويوحنا الاشبيلي (توفي عام ١١٥٧م) الذي ترجم أربع رسائل للكندي . وأرنولدو فيلانوفا (توفي عام ١٢٦٠م) الذي ألّف كتاباً في معرفة قوى الأدوية المركّبة[١] ، المستوحى من رسالة الكندي في الأدوية المركبة ، التي طبّق فيها «فيلسوف العرب» نظريته في التناسب الهندسي على الكيفيات المحسوسة . «على أن كاردان ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً»[٢] .

ولكن المكانة التي يخصها كاردان للكندي ، تندرج في سياق الأحكام التي أطلقها أوروبيو عصر النهضة على الكندي من حيث عدم معرفتهم بالموقع الحقيقي للكندي في تاريخ الفلسفة والعلوم . فألبرت الأكبر ، على سبيل المثال ، لا يدقّق كثيراً باستشهاداته بالكندي ؛ فهو ينسب أفكاراً كثيرة الى «العرب» بشكل عمومي[٣] .

ولكن أعظم المترجمين لمؤلفات الكندي إلى اللاتينية كان الإيطالي جيرار الكريموني (توفي عام ١١٨٧م) الذي ترجم ثلاث رسائل للكندي الى اللاتينية انتشرت في الغرب ، وكان من المعجبين بالكندي[٤] .

---

(١) راجع : فيليب حتّي . **صانعو التاريخ العربي** . ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

(٢) دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، ص ١١٩ .

(٣) Albert le Grand n'est pas toujours précis dans ses citations".
Cortabarria Beitia. Ibid., p. 121.

(٤) يقول جيرار الكريموني : «إن الكندي خصب القريحة ، وإنه واحد عصره في معرفة العلوم بأسرها . وإن احاطته بكل انواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده» .
راجع : علي عبدالله الدفّاع . المرجع نفسه ، ص ٧٢ .

ونستطيع القول ان ما يمكن تسميته «بأثر» الكندي في الغرب ، ليس أكثر من معرفة مجتزأة . إنْ بالنسبة لفكر الكندي ، أم بالنسبة «للفلسفة» والعلوم العربية اجمالاً ، أم حتّى للتراث الاغريقي القديم والاسكندراني . فالأوروبيون في العصور الوسطى لم يعرفوا تاريخ «الفلسفة» العربية .

* * *

الفصل الثالث

مسألة مكانة الكندي عند المعاصرين

بالواقع أن فقدان غالبية المراجع التي تعود الى عصر الكندي، وفقدان غالبية مؤلفات الكندي، مع بقاء عناونها فحسب، كانا وراء ذلك الخلاف بين المؤرخين والدارسين حول المكانة الحقيقية للكندي. وأضحى الخلاف حول الكندي خلافاً حول تاريخ «الفلسفة» العربية في واحد من أهم ركائزها، أي انطلاقتها الأولى.

فبينما وجدنا المؤرخين القدامى يحدّدون ريادة الكندي الوحيدة بكونه أوّل من اشتغل «بالفلسفة» بين العرب وبين المسلمين فحسب[1]، نجد أغلب الدارسين المعاصرين يفردون له مكانة خاصة، مكانة «الأوّل»، في «الفلسفة» العربية عموماً.

فحسين مروه مثلاً يرى أن الكندي «أوجد أوّل صياغة فلسفية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم»...[1]، وإنه قد يكون قد قام «بالتخطّي

---

(١) يقول عنه ابن النديم: انه «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة (أي اليونانية خاصة) بأسرها. «ويسمى فيلسوف العرب» (الفهرست، ص ٣١٥). ويقول عنه ابن أبي أصيبعة: «أول من عانى علوم الفلسفة في الاسلام» (عيون الأنباء، جـ ٢ـ ص ١٧٨). ويقول صاعد الأندلسي: «لا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به (أي علم الفلسفة) الّا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني (!)» (الطبقات...، ص ٧٠). ويقول ابن القفطي: «ولم يكن في الأسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب (الكندي) هذا» (إخبار العلماء، ص ٢٤١)... إلخ.

الأول للنصوص الجاهزة»[1] ؛ ووجهُ منظومة أفكار الكندي هو «وجه الفلسفة العربية كما ظهرت **لأوّل** مرّة»[2] ؛ «والكندي هو «ممثل **لأول** حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلي»[3] ؛ «وثنائية الحقيقة في شكلها **الأوّل** ظهر في فلسفة الكندي»[4] ... الخ .

وعن تأويل الكندي للآية القرآنية : «والنَجْمُ والشَجَرُ يَسْجُدَان» . يقول فيليب حتّي : «هذا فتح في التفسير... فإنّه مهّد السبيل للتفسير الرمزي للنصوص القرآنية[5] !

وعن «أثولوجيا» ، يقول دي لاسي أوليري : «المؤكد أن استعمال الكندي لها كان السبب الرئيسي لما لاقته من أهمية فيما بعد»[6] .

وبنظر البعضِ ، الكندي هو **الرائد** حقاً في نحت الألفاظ الجديدة[7] ، وهو **أول** من استخدم مصطلحي «الأيس والليس» ...[8] .

---

(١) مروه ، المرجع نفسه ، جـ ٢ ، ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٥) فيليب حتّي . المرجع نفسه ، ص ٢٦٢ .

(٦) أوليري ، المرجع نفسه ، ص ١٢٣ .

والغريب أمره أن كتاب «أثولوجيا» ، وهو من تأليف أفلوطين ، والذي عرفه العرب منسوباً لأرسطو بترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وبتفسير الكندي ، كما ذكر ذلك ابن النديم ، لا يذكره الكندي في عداد مؤلفات أرسطو في رسالته : «في كمية كتب أرسطو طاليس ...» ، كما لا يحصيه أيضاً ابن النديم من ضمن مؤلفات أرسطو عند أحصائه كتب الأسطاجيري المعروفة عند العرب !

(٧) جعفر آل ياسين . **فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي** ، ص ٢٩ .

(٨) حسام الألوسي . المرجع نفسه ، ص ٢٩ .

لقد أظهرنا في الفصول السابقة كم هي متسرّعة ومتحيّزة مثل هذه الأحكام، لأنها تضرب صفحاً عن التراث العلمي الذي انطلق منه الكندي؛ ولأنها تعتبر هذا التراث — لمجرد فقدان مراجعه — غير موجود فعلاً، وقيمته لا تمثّل قيمة ثقافية فعلية. في هذه الحال، تبدو فكرة «ريادة» الكندي تعميةً وتبسيطاً، لا أساس مقنعاً لها.

ويقف في الطرف المقابل لهذه الأحكام من لا يرى في الكندي أكثر من مقلّدٍ للفلاسفة والعلماء الإغريق من جهة، وللمعتزلة — في مواقفه الدينية — من جهة ثانية.

مع ذلك، فإن تقليد فلاسفة اليونان لم يكن ليحطّ من مكانة الفيلسوف، قياساً على ما كان شائعاً في عصر الكندي؛ بل على العكس من ذلك، فإن معرفة فلسفة اليونان وعلومهم بالنسبة لشخص، كانت تسبغ عليه هالة من التقدير العلمي. فابن النديم، مثلاً، يعلن، وبكثير من التقريظ وإعلاء الشأن، أن الكندي كان «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة»؛ وهذا ما كان يجسّد مفهوم «الفيلسوف»، في العصور الأولى، على الأقل، «للفلسفة» العربية.

ولكن في العصور اللاحقة، لم تعد المعرفة وحدها كافية لإضفاء لقب «فيلسوف» على شخص ما. فلا بدّ من كفاءةٍ في شرح وتلخيص كتب الأقدمين. ويبدو أن هذا المقياس هو الذي ينطلق منه الشهرزوري لإدانة الكندي بأنه «كثير الغارة على حكم الفلاسفة[1]»، هذا مع اعتراف الشهرزوري للكندي «بغزارته وجودة استنباطه»[2].

وتندرج هذه الأدانة في سياق ما قاله أيضاً صاعدالأندلسي وابن القفطي من

(١) و(٢) الشهرزوري (٥٧٧هـ/ ١١٨١م - ٦٤٣هـ/ ١٢٤٣م). **نزهة الأرواح**. مخطوط مصوّر بمكتبة الجامعة المصرية. القاهرة. ص ١٧٥. ذكرها عبد الرازق. المرجع نفسه. ص ٢٨.

أن الكندي ، بعكس الفارابي ، «أهمل صناعة التحليل»[1] ؛ وهذا ما كان ، برأيهما ، سبباً في انصراف الناس عن كتبه . فأوضحُ شكٍ ، ورد عند الأقدمين ، بمكانة الكندي الفلسفية ظهر في قول ابن القفطي عنه : «كان مع تبحّره في العلم يأتي بما يصنّفه مقصراً»[2] ؛ كما ظهر أيضاً في اتهام صاعد له بأن له «آراء فاسدة ، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة»[3] .

ولكنّ العيب الأكبر في هذه الأحكام هو كونها لا تنطلق من دراسة تحليلية لنصوص الكندي ، لذا تبدو وكأنها تفتقر إلى الموضوعية . مع الإشارة إلى أن قيمتها الأساسية كونها تعكس موقفاً ثقافياً تاريخياً من الفيلسوف .

إنَّ الأحكام المعاصرة على مكانة الكندي الفكرية ، تختلف بين مرحلتين ، يفصل بينهما نشر عبد الهادي أبي ريده مجموعة آيا صوفيا من «رسائل الكندي» ، ومن بينها خاصة تلك التي تتميز بطابع فلسفي محض .

فقبل التعرُّف على هذا العدد من رسائل الكندي الفلسفية ، كان الانطباع السائد «أن الكندي كان إلى الطب وعلم الهيئة أدنى منه الى علوم الفلسفة»[4] .

والحال إن العديد من المعاصرين يبدون أكثر قساوة من صاعد وابن القفطي في أحكامهم على الكندي . وكانوا يظهرون— قبل نشر «رسائل الكندي الفلسفية»— وكأنهم يجيبون عن أسئلةٍ يطرحها واقع كون الكندي الفيلسوف مغموراً ، بشكلٍ ملفت للانتباه ، إزاء الفارابي وابن سينا خاصة ، على الرغم ممّا يمكن أن يُستشف من عناوين رسائله العديدة التي توحي بأننا حيال فيلسوف

(١) راجع ص ١١٥ من هذا الكتاب وما يعادلها.

(٢) ابن القفطي ، المرجع نفسه ، ص ٢٤١.

(٣) صاعد الأندلسي ، المرجع نفسه ، ص ٨٢.

(٤) Ibrahim Madkour, **La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane.** Paris 1934, p. 5.
ذكرها أبو ريده ، **الرسائل** ، ص . ط .

وعالِمٍ قلّ نظيره. ويظهر هذا الموقف من الكندي بأوضح صورِه عند دي بور الذي يقول: «كان الكندي رجلاً واسع الاطّلاع على جميع العلوم... (ولكنه) لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه»[1].

ولم يكن ليخفّف من قساوة الأحكام على الكندي كونه السبّاق بين المسلمين والعرب في الأخذ بالفلسفة اليونانية وعلومها؛ وكونه من أوائل من «جعل من المعارف اليونانية جزءاً لا يتجزأ عن المأثور الفكري الاسلامي؛ وشق طريقاً للتوفيق بين الفلسفة والعلم الآلهي»[2].

على أن نشر «رسائل الكندي الفلسفية» لم يغيّر النظرة، كما كان مؤمَّلاً، إلى مكانة «فيلسوف العرب» تغييراً انقلابياً لدى بعض الدارسين؛ إذ ظلّ الرأي السائد أن الكندي هو فيلسوف مقلّد بشكل عام.

فابراهيم مدكور الذي يعتقد — قبل اكتشاف مجموعة رسائل آيا صوفيا — أن الفارابي هو الواضع الحقيقي لدعائم «الفلسفة» الأسلامية، لم يغيّر رأيه هذا حتّى بعد اطّلاعه على رسائل الكندي الفلسفية. وعلى قول عبد الهادي أبي ريده «إن الكندي فيلسوف بالمعنى الواسع الذي يتمثل في فلاسفة اليونان، ومن حذا حذوهم من فلاسفة العرب»[3]، يردُّ مدكور قائلاً: «إننا لم ننكر على الكندي فلسفته، ولكننا شئنا أن نبرز صورتها البادئة، وطابعها الرياضي، ممّا يميّزها من فلسفة الفارابي»[4].

---

(١) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ١١٧.

(٢) حتّي، المرجع نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) أبو ريده، عبد الهادي. القاهرة (مجلة الازهر) جـ ١٨. عدد صفر ١٣٦٦هـ. ويعيد أبو ريده هذا الكلام في «الرسائل» ولكن مع إبدال عبارة «فلاسفة العرب» بعبارة «فلاسفة الإسلام». مع الإشارة هنا، إلى أن دي بور، في كتابه «تاريخ الفلسفة في الاسلام»، الذي ترجمه أبو ريده عام ١٩٣٨م، يقول: «صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر ممّا يجعل لدين العرب». والغريب في الأمر أن أبا ريده، خلافاً لعادته، لم يعلّق بشيء على هذا القول! راجع دي بور. المرجع نفسه. ص ١١٥.

(٤) مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٢٦.

والغريب في الأمر أن عبد الهادي أبا ريده ، الذي يعترض على كلام مدكور ، كان يتبنّى — قبل نشره رسائل الكندي — الرأي الذي ينقضه اليوم ، إذ كان يقول : «وإذا كان الكندي ... قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين ... فإن الفارابي أوّل فلاسفة الإسلام على الحقيقة»[1] . وهذا القول هو تعقيب على ما قاله المستشرق ديتريصي في مقدمته لرسائل الفارابي من «أن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية»[2] .

ويقول أحمد فؤاد الأهواني ، الذي نشر وحقّق لأول مرة رسالة الكندي «في الفلسفة الأولى» ، «لسنا نعرف للكندي مذهباً مستقلاً جديداً مغايراً لفلسفة اليونان ... فهو يحتذي (في رسالته «في الفلسفة الأولى» خاصة) حذو أرسطو ، وينقل عنه فقرات بأكملها ، ولكنّه لا يفنّد آراءه أو يعلّق عليها ، كما يفعل ابن سينا وابن رشد»[3] .

هذا الموقف من مكانة الكندي نجده أيضاً عند ماجد فخري الذي يعتبر الكندي «كمصنّف مقلّد إلى حدّ ما ، قصر ، على الرغم من تبحّره ، على بلوغ الشأو الذي بلغه فلاسفة الاسلام اللاحقون في ميدان التأليف لنظام فلسفي شامل»[4] .

ولكن الدارسين لم يتحفّظوا في إطلاق حكمهم على الكندي بأنه يفتقر الى

---

(١) راجع دي بور . المرجع نفسه . ص ١٢٧ ، هـ ١ .

(٢) ديتريصي . **رسائل الفارابي** . طبعة ليدن ١٨٩٠ . ص ٣ . ذكرها أبو ريده ، المرجع السابق ، ص . ن .

(٣) الأهواني . المرجع نفسه . ص ٤٦ . والحال أن كلام الأهواني ، وإن كان صحيحاً بشكل عام ، فإنه ليس دقيقاً ، إذ إنّ الكندي ، في «الفلسفة الأولى» ، يحذو أيضاً حذو أفلاطون ؛ ولآرائه مسحة أفلاطونية محدثة ، وفيثاغورية محدثة ، وصابئية ، واعتزالية . راجع ص ١٣٥ وما بعدها من هذه الكتاب .

(٤) ماجد فخري . **دراسات في الفكر العربي** . ص ٦٣ — ٦٤ .

نظام فلسفي شامل ومتماسك — على الرغم من اعتباطية أحكام مطلقة كهذه — في الوقت الذي لم يصلنا إلاّ النذر اليسير من أفكاره. ولكن هذه الآراء، على ما يبدو، كانت نتيجةً لحقيقة ضعف شهرة الكندي الفلسفية. لذلك بدا للبعض أن «المحاولة للتفلسف عند الكندي، لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها الى مستوى المذهب الفلسفي، بل ظهرت في صورة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء»[1].

ومن ضمن وجهة نظر خاصة، يعتبر علي سامي النشّار أن المتكلمين والفقهاء المسلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون «أما» الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم (فهم) مجرّد امتداد للروح الهللينية في العالم الإسلامي»[2]، و«إنّ ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة انّما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين»[3].

بيد أن هذه الآراء كلها، التي لا تحفظ للكندي أي دور مميّز في تاريخ «الفلسفة» العربية، تبدو مبالغة — وإلى حد كبير مخطئة في مبالغتها — في تجاهل أي دور للفيلسوف. والحال أن تحديد هذا الدور كان بالفعل عملية صعبة، حتى على صعيد الفكر المثالي المحض، بسبب فقدان أغلب مؤلفات الفيلسوف، وتلك التي تشكل الإطار الثقافي لأفكاره.

بالواقع، ان مفهومَي فيلسوف العرب» و«رائد الفلسفة العربية في

---

(١) أبو ريّان، المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٣٢.

(٢) علي سامي النشّار. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**... القاهرة (دار المعارف) ط ٤، ١٩٧٨، ص ٢٧٥. وتجدر الاشارة الى أن عنواناً معبراً كهذا، لكتابٍ من حوالي ثلاثمائة صفحة، لم يأتِ مؤلفه على ذكر الكندي، فيلسوف العرب، للمرّة الأولى إلّا في أواخر الكتاب!

(٣) علي سامي النشّار. **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**. القاهرة (دار المعارف) ط ٧. ١٩٧٧، ص ١٨. والملاحظ أن المؤلف يتخذ أحكاماً مسبقة، وحتى عدائية، من فلاسفة الإسلام المشهورين، مما يذكّر بحملة الغزالي الشهيرة على هؤلاء!

الاسلام» ، عند الكلام على الكندي ، غالباً ما يستثيران عند بعض المؤرخين العرب المعاصرين — ومن ضمن الواقع السياسي والاجتماعي والانتفاضات المعادية للاستعمار الأجنبي في القرن للعشرين — نزعات شوفينية تربأ الحط من مكانة الكندي الفكرية : وهكذا غدا الفيلسوف بالنسبة لهذا البعض إرثاً وطنياً سامياً ، وبالتالي ، عائقاً معرفياً يحول دون موضوعية بعض الأحكام عليه . وقد استعيض عن ذلك ، بما يشبه ردة فعل ضد الآراء التي تستهين بالكندي ، بأحكام مبالغ فيها تمجِّد الفيلسوف وترفع من مكانته .

ونجد نموذجاً عن هذه الأحكام عند عبد الهادي أبي ريدة : لقد حكم أحد أمراء بني بويه — حسب رواية الشهرزوري — بأن الكندي «على غزارته وجودة استنباطه ، رديئ اللفظ ، قليل الحلاوة ، متوسط السيرة ، كثير الغارة على حكم الفلاسفة». ويردُّ أبو ريده على هذا الحكم قائلاً : «لا شك أن الأمير البويهي ، وهو فارسي الأصل ، لم يكن بالمتحمِّس (كذا) للعرب وللكندي» ! ويضيف أبو ريده مؤكداً : «ان مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكريّة مليئة بالفجوات ، وانها في الغالب تقوم على أصول تعسُّفية»... فلذلك فإن «أصول مذهب الكندي أقرب الى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار». (راجع : الرسائل ، ص ١١) .

وفي مناقشة مسألة حدوث العالم عند أرسطو والكندي ، يبرز أبو ريده الصفة القومية التمثيلية لكل من الرجلين ، مقرراً أن «أدلة فيلسوف العرب أثبت قدماً من أدلة فيلسوف اليونان» (الرسائل ، ص ٧٥) .

وفي رده على رواية بخل الكندي ، يعمد أبو ريده — من أجل الحفاظ على صورة مشرقة لفيلسوف العرب — أن يبرّر هذا البخل قائلاً : «من الجائز أن الكندي كان محباً للمال لأجل الاستغناء ورفع الهمّة عن سؤال الناس... لا على سبيل البخل الشخصي الحقيقي» (كذا) !

ولكن لماذا هذا الإصرار على استعباد البخل الحقيقي عن الكندي؟ يفسر أبو ريده ذلك بأن الكندي «عربي من بيت ملك قديم ومجد مؤثل مشهور بالكرم ... وهو فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا» (الرسائل، ص ١٦). ولكن في حال كون الكندي بخيلاً حقيقةً، فإنّ أبا ريدة، والحالة هذه، يرفض أن تطغى هذه الصورة الكريهة على وجه الكندي المشرق إذ أنه «حتى ولو كان بخيلاً بماله، فإنه لم يبخل بعلمه»... الخ (الرسائل، ص ١٨).

ونجد أيضاً نماذج عن هذه الأحكام عند مصطفى عبد الرازق والأهواني وفيليب حتّي وغيرهم من المؤرخين المعاصرين الذين — بشكل عام — يعتمدون المنطق الذي ينطلق من مفهوم الريادة كمسلمّة ليستنبطوا منها، ضرورةً، صفة العبقرية الفريدة والمتميزة والواقعة طبعاً خارج دائرة الشك.

إن التباس اسم الكندي بانطلاقة «الفلسفة»، التي هي واحدة من أبهى وجوه الحضارة العربية، وصعوبة الفصل بينهما، أدّى الى أن تقويماً موضوعياً لمكانة الكندي يقتضي موقفاً من المؤرخ يعتمد منهجية صارمة لا تهاب نقد التراث، ولا تخاف نقد بعض الشعارات الشوفينية غير العلميَّة التي صبغها به بعض المؤرخين وأصبحت كأنها مكرّسة ومقدَّسة.

وفي موقع أقل تحديداً، وبالتالي أكثر حيرةً، يقف كثير من الدارسين إزاء المكانة الحقيقية للكندي في تاريخ «الفلسفة» العربية. فانطلاقاً من الفرضية، المقبولة اجمالاً، والتي تصف المعتزلة بأنهم أوّل من تلمّس التفلسف في الإسلام، يجعل بعضُ الدارسين الكندي «يقف على تخوم الفلسفة والكلام

(الاعتزال) »[1] ؛ إذ من المحتمل ان يكون قد اعتمد على تراث كلامي »[2] في آرائه حول وحدانية الله.

ويظهر هذا الالتباس حول الموقف الحقيقي للكندي في كلام حسين مروّه الذي يعتبر أن الكندي «لم يكن يملك القدرة على تحديد موقفه، بصورة حاسمة، تجاه الدين أو الفلسفة، لأنه لم يكن يستطيع فعلاً تحديد موقعه في جبهة الصراع الإيـديولوجي »[3]، فاتّسم «بالتردد بين موقفين متناقضين... وبوضعه الايديولوجي المائع »[4]، وعاش «معاناة الصراع العميقة بين انتمائه اللاهوتي ونزعته الفلسفية »[5].

ولكن مفهوم «ريادة» الكندي تلازم، وبشكل متناقض ظاهرياً، مع ركاكة أفكاره في مجالات كثيرة.

فكارا دي فو، المعجب بالكندي، يعتبر أن «فيلسوف العرب» لم يفهم أرسطو فهماً دقيقاً عندما حدّد الصورة على أنها «الفصل الذي به ينفصل شيء من الأشياء الأخرى بالبصر، والبصر هو علم ذلك»[6].

---

(١) ماجد فخري. ابن رشد. **فيلسوف قرطبة**. بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠، ص ٢٦—٢٧.

(٢) محمد عاطف العراقي. **مذاهب فلاسفة المشرق**. مصر (دار المعارف) ط ٦، ١٩٧٨، ص ١٠٠.

(٣) مروه، المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٦. وتجدر الاشارة الى أن ثمة من يرى عكس ما يراه مروه تماماً، من أن الكندي كان «منخرطاً بشكل مباشر في الصراع الايديولوجي الذي كان محتدماً في عصره بين المعتزلة من جهة... وبين أهل الغنوص وأهل السنّة معاً من جهة أخرى... فناضل على الجبهتين...».

راجع: محمد عابد الجابري. **نحن والتراث**. بيروت (دار الطليعة) ١٩٨٠، ص ٤٣ — ٤٤.

(٦) كارا دي فو. **ابن سينا**. دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٠، ترجمة عادل زعيتر؛ ص ٩١— ٩٢. ولكنّه يلاحظ أن «لاتينية هذه الترجمة رديئة».

ويعترف دي لاسي أوليري : أن «الكندي هو الذي أدخل مسائل ما وراء الطبيعة إلى العالم الإسلامي ، إلا أن من الواضح أنّه لم يتفهّم تماماً معالجة أرسطو لهذه المسائل [1] ؛ كما إنه «يُظهِر ركاكةً ، أو عدم نضج ، في معالجة الآراء الواردة في رسالته «في الجواهر الخمسة»[2] .

مهما يكن من أمر ، فإن صورة الكندي لا تبدو مضطربةً ومهزوزةً ، وحتّى مخيِّبة ، إلّا بقدر ما نحمِّلها أعباء ريادية . فالأفكار الخائبة غالباً ما تدافع عن نفسها بواسطة مقولة ربط الريادة بتبرير أخطائها ؛ تلك الأخطاء التي توصف عادة بأنها ، في كل ريادة ، لا مفرّ منها .

ومع ذلك فإن ثمة من يحاول بناء صورة كاملة للكندي انطلاقاً من رسائله المعروفة ، وبصرف النظر عن تلك التي لا نعرف منها سوى العناوين . وبذلك تُذلَّل صعوبةُ إملاء الفراغ الذي يُحدثه فقدانُ الوثائق ، ويسهل تالياً تكوينِ صورة متماسكة لتاريخ «الفلسفة» العربية . في هذه الحالة يغدو الكندي «ضرورةً تأريخية» ، ومرحلة ممهدة ، في سلسلةٍ مترابطة الحلقات . وفي ضوء هذا المنطق ، الذي يتجاوز بأحكامه المستنبطة الوقائع التاريخية المعروفة ، تبدو مكانة الكندي وكأنها غير قابلة للنقاش ، إذ أنها تغدو تستمد حقيقتها من حقيقةٍ أكبر منها ، هي حقيقة «التاريخ» .

ومثالٌ على هذا المنطق ، القراءةُ التي يقدّمها حسين مروه لتاريخ «الفلسفة» العربية ، ودور الكندي في هذه القراءة . إنه يقول إن تحولات التراث تمّت «من الأشكال اللاهوتية الإسلامية الصرف ، الى الأشكال اللاهوتية— العقلانية (علم الكلام المعتزلي) ؛ فإلى شكله الفلسفي الأول (الكندي) حتى أشكاله الفلسفية الناضجة المستقلة ، من حيث المضمون ، عن الفكر اللاهوتي (بدءاً من

---

(١) أوليري ، المرجع نفسه ، ص ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

الفارابي) ... »[١] . ولا ندخل في نقاشٍ مفصَّل لهذه القراءة ، ولكن حسبنا أن نشير الى أن هذه المراحل «المتعاقبة» تعتبر «التراث» وكأنه تدرُّجٌ من اللاهوتية الى العقلانية . والكندي هو حلقة وسطى بين المعتزلة (اللاهوتيين— العقلانيين) وبين الفارابي (المستقل عن الفكر اللاهوتي)[٢] .

إن هذا المنطق أوصل مروّه الى واحدة من أهم ركائز رؤيته «للفلسفة» العربية : وهي «ثنائية الحقيقة في الفكر العربي— الاسلامي . أي الالتزام بحقيقتين للوجود : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية »[٣] ... هذه الثنائية «أوقعت مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير اذ دعوها بالفلسفة التوفيقية »[٤] . ويضيف : خطأ الباحثين أنّهم اعتقدوا أنّها مسألة «توفيقية » ، والحقيقة أنها مسألة ازدواج وتداخل ، فكلتا الحقيقتين حق »[٥] .

إن حكماً كهذا ، وإن كان شاملاً ، فإنه يطال الكندي من جملة من يطالهم . ولئن كان بحثنا لا يسمح بالغوص في مناقشة موسعة لهذه النظرية ، فحسبنا الإشارة إلى أن مروه يقدم حكماً يتسم بالاطلاق ضد مقولة «التوفيق» التي تجعل من «الفلسفة» العربية— برأيه— «فلسفة مثالية مطلقة لا مكان فيها لأي موقف مادي »[٦] ، لأن النزعات المادية ، يضيف ، تخترق نظامها ككل ، وتخترقُ منظومة كل فيلسوف على انفراد[٧] .

---

(١) مروّه ، المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ٤٨ .

(٢) الحقيقة إن المضامين «اللاهوتية» عند الفارابي تبدو أكثر بروزاً ممّا هي عليه عند الكندي . (وفي رسائله المعروفة» ، وحتى في عناوين رسائله غير المعروفة) . فتفسير الفارابي للوحي والنبوّة ، وللمعرفة الإشراقية ، هو أقرب إلى «اللاهوت» من حيث المضمون ، منه إلى آراء الكندي «الفلسفية» وآرائه العلمية .

(٣) خطأ مروه أنه يضرب صفحاً عن نشاط المترجمين السريان الأوائل في الشروحات والتلخيص ؛ وهم قدّموا الشكل الفلسفي الأول . راجع : الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب ، ص ٧١ وما بعدها .

(٤) و(٥) مروه ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦١ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٦٠ . (٧) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

ولكن ما يهمنا ههنا هو الدلالة على أن بعض أحكام مروّه على جوانب من فلسفة الكندي ، كما هي الحال مع غيره من فلاسفة العرب[1] ، غالباً ما تتجاوز في مضمونها أبعاد تلك الفلسفة . فمن جهة ، يقول المؤلف أن نظام الكندي الفلسفي يمثل «أول شكل لثنائية الحقيقة في الفكر العربي — الإسلامي»[2] ؛ ومن جهة أخرى ، يقول أن «مبدأ الوحدانية عند الكندي يقع في اساس تفكيره الاسلامي بصوزة جوهرية»[3] .

والحق يقال أن هذه الازدواجية لا تنطبق بشكل مطلق على الكندي . ففي رسالة «الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ...»[4] يؤول الآية القرآنية : «والنَّجْمُ والشَجَرُ يَسْجُدانِ»[4] بمعنى أنها طائعة «لازمة أمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبقاها باريها»[5] ؛ والفلك بدوره هو «علّة كون كل كائن أو فاسد»[6] على الأرض . فالازدواجية تقتضي إلغاء مبدأ الفيض إلغاءً تاماً ، والحال أن الكندي يضع الأفلاك بين الله والعالم حيناً ، ويجعل الشجر يخضع لله مباشرةً بتغيره «من النقص الى التمام» حيناً آخر .

ويستخلص مروّه «أن الكندي كان يعاني حالةً شديدةً من التردُّد بين موقفين متصارعين» : المفهوم الاسلامي والسببية الارسطية[7] . ولكن هذا التردّد يبدو

---

(١) مثلاً يقول مروه عن ابن سينا : «يمكن الحكم بأن الاتجاه العام عنده مادي . وأن منطلقاته المركزية مادية» (!) (ص ٧٠٢) . ويصعب على المرء القبول بحكم مطلق كهذا على ابن سينا الذي اشتهر بتكريس جهد كبير من حياته الفكرية في التنقيب عن براهين تثبت روحانية النفس ، ومفارقتها البدن مفارقةً تامّة !

٢ — المرجع السابق ، ص ٦١ .

٣ — المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤) **الرسائل** ، ص ٢٤٤ .

(٥) و(٦) **الرسائل** ، ص ٢٤٧ .

(٧) مروّه ، المرجع نفسه ، ص ١١١ .

أيضاً في حكم مروّه نفسه ، إذ يقرّر : «منهجنا العلمي (!) يحذر من وضع الآراء والأحكام بصورة مطلقة»[1] .

ومع ذلك نجد أن الأحكام «المطلقة» هي عديدة في مؤلّف مروّه ؛ تلك التي تُطلق على الكندي خصوصاً ، أو على سواه عموماً.[2] مثال ذلك ، ما ذكرناه من إغفال المؤلف للتراث السرياني خاصة ؛ ودور هذا التراث في نشأة «الفلسفة» في الأسلام. فعمل السريان ، كما بيّنا ، لم يقتصر على الترجمة وحدها ، بل على الشروح والتفسيرات والتعليقات. فمسألة حدوث العالم ليست من ابتكار الكندي. فقد عالجها قبله بثلاثة قرون يوحنا فيلوبونس ، المعروف عند العرب باسم يحيى النحوي ، حتى أن «أكثر ما أورده الإمام حجّة الإسلام (الغزالي) رحمه الله ، في تهافت الفلاسفة ، تقريرُ كلامِ يحيى النحوي» ، كما ذكر البيهقي في «تاريخ حكماء الاسلام»[3] .

نعود هنا الى الحقيقة المركزية وهي أن الكندي «هو أوَّل مسلم عربي» تفلسف «نعرفه بنصوصه على الأقل»[4] . ودراسته تقتضي — حتى ولو وصلت إلينا كل مؤلفاته — ألاَّ نغفل ما تتميّز به تلك المرحلة من «علوم إسلامية و«فلسفة» في

---

(١) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ٨٥٣ .

(٢) محمَّد عابد الجابري يطال مروّه جزئياً ، من جملة من يقصدهم ، عندما يقول : «لا تتميَّز أبحاث الكتَّاب اليساريّين العرب (في تأريخهم للفلسفة العربية) إلاَّ بتقرير الأطروحات العامة التي يسترشد بها التحليل المادي التاريخي ، فيتحدَّثون تارةً عن الصراع الطبقي . وتارةً عن «التواطؤ التاريخي» ، وتارةً عن الصراع بين «الماديّة» و«المثاليّة» ، كل ذلك في إطار خطاطات عامة لا تتعدَّى تقرير القوالب الجاهزة» .
الجابري ، المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

(٣) راجع : نجيب مخول . **الفلسفة العربية** . بيروت (منشورات مكتبة انطوان) ١٩٧٠ ؛ ص ٣٠٩ .

(٤) الأب فريد جبر . **نحو تحقيق فلسفي لبناني** . منشور لمحاضرة أُلقيت بتاريخ ٣ حزيران ١٩٨٢ ، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الفرع الثاني) ، الجامعة اللبنانية ، الفنار (لبنان) ، ص ٩٣ .

الإسلام ، ونصوص سريانية دينية ودنيوية وفكر هلنستي »[1] . «لأن المسلمين لم يستطيعوا الاطلاع على جميع التراث القديم . فقد حدثت تصفية له في المدارس المتأخرة مثل مدرسة الاسكندرية ، وكذلك — من باب أولى — في الأوساط المسيحيّة »[2] .

صحيح «أن المنظومة الكاملة لأفكار الكندي ... هي منظومة الكندي ذاته »[3] ، ولكن هذه المنظومة لا تُفهم إلّا في إطار بُنيةٍ اجتماعية — اقتصادية — ثقافية تتعدى ، حكماً ، الإطار الضيِّق الذي عاش فيه الكندي ، وتتعدى نتاجه الشخصي .

● ● ●

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) كاهن ، المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .

(٣) مروّه ، المرجع نفسه ، ص ٦٦ .

خاتـــــمة

ملامح أوّلية لإعادة تقويم مكانة الكندي في تاريخ «الفلسفة» العربية :

إنّ مكانة الكندي الفكرية الأساسية تكمن ، برأينا :

على الصعيد الذاتي ، في انفتاحه على تيّارات المعرفة المختلفة ، وبجرأة تستأهل التقدير ، في تلك الحقبة الأولى من احتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها في المعارف ، وفي نمط الحياة ، وفي النظرة الى الوجود(١) .

إن كفاءته الفكرية التي استطاعت أن تستوعب الجوانب المتعددة من نتاج الحضارات الأخرى ، جمعت مجموعة علماء في شخصية واحدة .

---

(١) إن الاشتغال «بالفلسفة» بالنسبة للمسلم — في تلك الحقبة — لم يكن أمراً سهلاً يمر بدون إحراج . ومع ذلك وقف الكندي موقفاً جريئاً ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة . وذلك في عهد سلطة المعتزلة التي كان يواليها ، أي في شبابه . ويصعب الاعتقاد أنه استمر على هذا الموقف لاحقاً (علناً على الأقل) . وكونه أول المسلمين المشتغلين «بالفلسفة» ، هو الذي حظي بالتفاتة المؤرخين الأقدمين ، أكثر ممّا لفتهم مضمون مؤلفاته .

أما على الصعيد الموضوعي، ففي كونه يعبّر عن حاجات مجتمع لم تعد ثقافته، بمضمونها الموروث وحده، قادرةً على التعبير عن نموّه الحضاري والاجتماعي — الاقتصادي.

ونظراً لفقدان وثائق تاريخية تعود لتلك الحقبات. لا غنى عنها في محاولة إعادة تركيب صورة تاريخية مقبولة، فإننا نستطيع أن نتصوّر أنّ الكندي، وسواه من المفكرين، كانوا يعكسون حضارتهم هم من خلال عرضهم لنتاج الحضارات الأخرى.

ولكنَّ هذا التصوّر، إذا كان له ما يدعمه على الصعيد النظري، فإنّ محاولة تطبيقه على قرائن معيّنة يبدو عمليةً مستحيلة، إذ أنَّ غياب الوثائق يجعل إمكانية فهم التطور الفكري عند مفكرٍ ما، مقولةً صعبة الاكتشاف. كما أن هذا الغياب يوقع الدارس المعتمد هذا المنطق — منطق استخراج حالة العصر من النتاج المعروف لمفكر فرد، وبصرف النظر عمّا هو مفقود وعمّا عداه — في فرضيةِ «انعكاس» الواقع المجتمعي، بوعيٍ أو بلا وعي، في نتاج المؤلف انعكاساً تاماً. ولكن شروط هذا «الانعكاس» تقتضي كفاءاتٍ شخصية تتجاوز الذكاء الاستيعابي والمتعدد ميادين المعرفة، لتصل إلى ما يمكن تسميته بالعبقرية، وباللمعة الإبداعية المتّسمة عادةً بالفرادة. فالحاجات، الخاصة والعامة، لا تُدرك إلّا من خلال منظومةٍ فكرية، واعيةٍ لعلاقة عناصرها، ولتماسكها، ولمدى تمايزها عن منظومات فكرية أخرى.

ضمن هذه الرؤية، تبدو الأحكام المطلقة على مكانة الكندي الفكرية كأنها متغافلة عن عناصر عديدة. وضمن هذه الرؤية لا يعود حكم ابن النديم على الكندي من أنّه «واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها» يصلح وحده لتحديد المكانة الحقيقية للكندي في تاريخ «الفلسفة» العربية.

إن نظرة بنيويّة لتاريخ هذه «الفلسفة» هي، في الآن ذاته، ضرورية وصعبة.

فمفهوم «الفلسفة»، في إحدى مراحلها التاريخية، كبُنيةٍ، يفرض إلغاء المنطق الصُوَري الخطّي ذي السلسلة الأحاديةِ الأسباب والمسبَّبات. ويقتضي دراسة البنية بعلاقات عناصرها المتداخلة: عناصر الزمان (وهذا يعني في مجال دراستنا للكندي، مسح الأفكار التي كانت شائعةً قبله، وفي زمانه، وكيف كانت بعده مباشرة)؛ والعناصر الاجتماعية — الحضارية (أي تركيب المجتمع الذي عاش فيه الكندي: بناه الفوقية الدينية والسياسية والعلمية، وبناه التحتية الإقتصادية، وتركيبه الاثني، وطبقاته الاجتماعية ونِسَبُهَا العددية...)؛ والعناصر المتغيّرة (فكل تغيير في العنصر يؤدي الى تغيير في البنية ككل: فالكندي عايش تغيّرات متواصلة.)...

إن منهجية البحث التاريخي التي تنطلق من الوثائق والنصوص دون سواها، تجد في التناج المبتور للكندي عائقاً أمام معرفةٍ مُرضِيَةٍ لنظام الفيلسوف. كما لا بد من الاعتبار أن تبدلاً ما، حصل في فكر الكندي، الفلسفي خاصة، بين عهد حكم المعتزلة وعهد حكم خصومهم، أي ما يوازي عند الكندي مرحلة الشباب ومرحلة الكهولة، أو مرحلة الموالاة للسلطة، ومرحلة الهزيمة السياسية[(١)].

إن أطول رسالة معروفة للكندي هي رسالته «في الفلسفة الأولى» الموجهة إلى الخليفة المعتصم بالله «المعتزلي». في هذه الرسالة، المؤلّفة في مرحلة الشباب، يهاجم الكندي رجال الدين مدافعاً عن «الفلسفة». ولكن موقف الكندي هذا يُفهم من زاويةٍ أخرى، وهي أنّه ملتزم بعقيدة سلطة الخلافة يدافع عنها ضد أعدائها؛ إذ لا يمكن ههنا تفريغ موقف الكندي من مضمونه السياسي. إن موقف الكندي هذا يندرج ضمن دائرة الصراع على السلطة، وليس، كما اعتقد الباحثون، موقفاً ثقافياً مجرداً ضد رجال الدين الذين يذبُّون «عن كراسيهم المزوّرة»[(٢)].

---

(١) التي ظهرت من خلال مصادرة مكتبته الخاصة، وضربه، أيام الخليفة المتوكل. وقد ذكر هذه الحوادث ابن أبي أصيبعة، المرجع نفسه، ص ٢٠٧ — ٢٠٨.

(٢) **الرسائل**، ص ١٠٤.

ولكن صورة الكندي «الثائر» لا تنسجم مع مضمون النصوص التي نعرفها له؛ وهي على أي حال إسقاط معاصر، غير موضوعي، على واقعٍ مخالفٍ لواقعه[1].

إن دراسة الكندي، المفكر الفرد والظاهرة، تستدعي دراسة «الفلسفة» العربية في بداياتها الأولى. كما أنّها تستتبع موقفاً من تاريخ هذه «الفلسفة» بشكل عام. وهنا تبدو دراسة الظاهرة أبلغ أهمية من دراسة قيمة أفكار الرجل؛ ولكنها ظاهرة غير منفصلة عن أفكار الفيلسوف: العلمية الوضعية منها، كما تلك التي تسمّى «بالفلسفيّة». إن دراسةً كهذه لم تتم بشكل شامل ومُرْضٍ حتّى الآن، رغم أنّ بعض الجوانب الجزئية قد تمّ كشفه عند دارسين كثر. إن عملاً كهذا يستوجب برأينا الخطوات العملية التالية:

١ ـــ إعادة تحقيق «رسائل الكندي الفلسفية» تحقيقاً يأخذ بالاعتبار الملاحظات الكثيرة والقيّمة، التي وُجهت الى تحقيق عبد الهادي أبي ريده، الذي يبدو اليوم، وبعد حوالي ثلاثين سنة، وكأنه محاولة أوّلية تتضمن الكثير من الأخطاء. وإن الإشارة المفصّلة إلى كل هذه الأخطاء وتصحيحها أمر يتجاوز حدود كتابنا هذا.

٢ ـــ طبع الثلاثين تأليفاً للكندي التي لا تزال مخطوطة (بالعربية) في المكتبات العالمية.

---

(١) يقول محمد عابد الجابري في كتابه: «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»: «وظف الكندي العلوم التي أخذها عن الأقدمين، في الصراع الأيديولوجي الذي خاضه ضد القوى الرجعية والمحافظة ...» (ص ٤٤).

والحال إن حكماً كهذا لا يصحّ إلّا إذا اعتبرنا أن القوى التي وقف معها الكندي (أي دولة الخلافة) كانت فعلاً «تقدمية وثورية». فباستثناء بعض المقاطع القليلة، ومنها المقطع الصغير الوارد «في الفلسفة الأولى»، فإن الكندي لا يبدو «مصارعاً»؛ وإن أغلب مضمون فكره الذي وصل إلينا لا يُبرز هذه الصورة للرجل بشكلٍ طاغٍ ومطلق.

٣ـــ تعريب الأربعة والثلاثين تأليفاً المترجمة الى اللغات: اللاتينية، والانكليزية، والفرنسية، والألمانية، والأيطالية، والفارسية [١].

٤ـــ جمع كل هذه التأليفات في مجموعة واحدة، وإضافة إليها الثماني عشرة رسالة المنشورة (ومن بينها رسالته في «الردّ على النصارى» الموجودة فقط في مقالة يحيى بن عدي: «الردّ على الكندي») والتي لم يتضمنها مؤلف أبي ريده؛ فيصبح عندئذ عدد رسائل الكندي المطبوعة حوالي مئة وسبع رسائل، وهي كل ما نملكه له للساعة.

٥ـــ الاهتمام بالبحث عن العدد الكبير من رسائل الكندي التي لا نعرف منها سوى العناوين. والبحث عن المؤلفات التي شكلت المادة الأساسية لثقافته: مؤلفات الاسكندرانيين عامة، ومؤلفات السريان بشكل خاص، وتحقيقها ونشرها. والبحث عن وثائق أوفر عن الحالة الإجتماعية ـــ الاقتصادية العائدة لعصره.

٦ـــ تنظيم مؤتمر دراسات دولي حول الكندي [٢]، أسوةً بالمؤتمرات والندوات التي أقيمت حول الفلاسفة العرب الآخرين، يشارك فيه باحثون اختصاصيون؛ وتأليف مركز أبحاث حول انطلاقة الفلسفة في الأسلام [٣].

---

(١) راجع: ريتشرد مكارثي. **التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب**. بغداد، ١٩٦٢. ذكرها مروه. المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٤٩.

(٢) إن المؤتمر (أو المهرجان) حول الكندي الذي نظّمته الجمهورية العراقية عام ١٩٦٢م. بمناسبة العيد الألفي لبغداد والكندي، لم ينشر أعماله كما كان مقرراً. ولم يصدر بهذه المناسبة سوى كتيّب كوركيس عوّاد: «يعقوب بن اسحاق الكندي: حياته وآثاره» وكتاب الأب ريتشرد مكارثي اليسوعي: «التصانيف المنسوبة إلى المعلّم الأوّل». فالحاجة إذاً إلى مؤتمر جديد حول الكندي، ولأسباب مستجدّة عديدة، تبدو ملحّةً.

(١) يجب التنويه هنا بـ «فريق الكندي» في «مركز تاريخ العلوم والمذاهب» التابع «للمركز الوطني للبحث العلمي» في فرنسا، الذي يأخذ على عاتقه ـــ كما يصرّح ـــ ترجمة مؤلفات الكندي الى الفرنسية ونشرها.

=

بانتظار تحقيق هذه الخطوات التمهيدية ، يمكن التوصية بأن المواقف الجازمة العامة من الكندي ، والأحكام المطلقة والنهائية عليه ، يجب أن تكون متحفّظة باستمرار . ولكن هذا التحفّظ لا يعني موقفاً سفسطائياً . فالأبحاث حول الكندي لن تتوقف ، إنْ ضمن صعوبة هذه الظروف ، أم ضمن ظروف أقل صعوبة . إنَّ النظر في تاريخ الفلسفة يتم من خلال نظرية تغدو ، هي بدورها ، عنصراً في بنية تاريخ الفلسفة . إذ أن الحقائق التاريخية لا تبدو ثابتة الاّ لمن لا يملك وعياً يشعر شعوراً لا ريب فيه ، بتحرّك الحياة والتاريخ . لأجل ذلك ، الدعوة الى البحث مفتوحة باستمرار .

= ولكن أعمال هذا الفريق محصورة في نطاق تعريف الكندي الى متكلمي الفرنسية دون «التشديد على أهميته في تاريخ الفكر» . كما تجدر الأشارة إلى أن هذا الفريق ما يزال في بداية عمله .

(٣) Cf. "l'Equipe Al-Kindi" (CNRS). Centre d'histoire des sciences et des doctrines. 156 Avenue Parmentier. 75010 Paris.

المصادر

١— «**رسائل الكندي الفلسفية**» : حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها ومقدمة عامة : أبو ريده ، محمد عبد الهادي . القاهرة (دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠م— ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣م ؛ جزءان ؛ (أ— ص)+ ٣٨٤+ ٢ ، ١٥٢+ (٢)ص . (هذه المجموعة تضم ١٤ رسالة في الفلسفة و١١ رسالة في العلوم ، وأغلبها موجود في مكتبة آيا صوفيا— إسطنبول ، اكتشفها المستشرق الألماني هلموت ريتر عام ١٩٣٢م) .

٢— «**رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان**» : في «رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي)» ، وحققها وقدَّم لها بدوي ، عبد الرحمن . بيروت (دار الأندلس) ١٩٨٠ ط ٢ ؛ ٣٠٤ص . (وهي الرسالة الوحيدة التي وصلتنا منه في الأخلاق) .

٣— رسالة «**مما نقله الكندي من ألفاظ سقراط**» : في «دراسات في الفكر العربي» . حققها وعلق عليها فخري ، ماجد . بيروت (دار النهار للنشر) ١٩٧٧ ؛ ٣١٢ص . (ص ٤٥— ٤٨) .

٤— رسالة الكندي «**في الردّ على النصارى**» : في «مقالة في تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في مقالته في الردّ على النصارى» . ترجمها الى الانكليزية وعلّق عليها هاري ولفسون . في رسائل فلسفيَّة (مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور) باشراف وتصدير عثمان أمين . القاهرة (الهيئة المصرية المساهمة للكتاب) ١٩٧٤ ؛ ص ٤٩— ٦٤ .

٥ــ إبن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. بيروت (دار الثقافة) ١٩٧٩، ٣ أجزاء، ١٥٨، ٣٧١ (+٥)، ٤٤٦ (+٢) ص.

٦ــ ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت (دار إحياء التراث العربي) ط ٣، لا. ت.، ٥٨٨ص.

٧ــ ابن رشد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة (دار المعارف) ١٩٧٢؛ ١٠٢ (٢٠) ص.

تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة (دار المعارف) الطبعة الثانية ١٩٦٩ــ ١٩٧١؛ جزءان؛ ٤٢٤، ١٠٠٦ص.

٨ــ ابن النديم. **الفهرست**. تحقيق رضا ــ تجدد. طهران ١٩٧١؛ لا م؛ ٦+ (أــ ج)+ ٥+ ٤٢٥+ (أــ د)+ ١٦٩ص.

٩ــ الأصبهاني، أبو الفرج. **كتاب الأغاني**. بيروت (دار صعب) لا ت؛ ٢٠ جزءاً + فهرس.

١٠ــ الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**. القاهرة (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) لا ت؛ جزءان؛ ٢٢٢، ١١٥ص.

١١ــ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)**. القاهرة (دار المعارف) الطبعة الثانية ١٩٧٥؛ الجزء التاسع؛ ٦٨٦ ص.

ــ الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨؛ ٣٦٩ص.

ــ القفطي، جمال الدين. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. بيروت (دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع) لا ت؛ ٢٨٨ (+٨) ص.

المراجع باللغة العربية

— أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي في الأسلام**. الاسكندرية (دار الجامعات المصرية) ١٩٧٠؛ جزءان؛ الجزء الثاني، ٢٧٥ص.

— أبو ريده، محمد عبد الهادي. **رسائل الكندي الفلسفية**. حققها وقدم لها وعلق عليها. القاهرة (دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد ومطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م— ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م؛ جزءان؛ (أ— ص)+ ٣٨٤+(٢)، ١٥٢+ (٢)ص.

— أرنولد، توماس وغيره. **تراث الإسلام**. عرّبه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله. بيروت (دار الطليعة) ط ٣: ١٩٧٨؛ ٦١٦ص.

— الألوسي، حسام الدين. **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**. بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ط ٢؛ ١٩٨٠؛ ٢٤٧ص.

— آل ياسين، جعفر. **فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي**. بيروت (دار الأندلس) ١٩٨٠؛ ٢٠٤ (+٤) ص.

— أوليري، دي لاسي. **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. ترجمه وعلق عليه اسماعيل البيطار. بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٧٢؛ ٢٧٩ص.

— الأهواني، أحمد فؤاد. **كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.** حققه وقدم له وعلق عليه. القاهرة (دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه) ١٩٤٨؛ ٧٣ص.

— بدوي، عبد الرحمن. **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي.** حققها وقدم لها. بيروت (دار الأندلس) ط ٢؛ ١٩٨٠، ٣٠٤ (+٢) ص.

دراسات المستشرقين حول صحّة الشعر الجاهلي. ترجمها عن الألمانية والانكليزية والفرنسية. بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٧٩؛ ٣٢٧ص.

— بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي.** ترجمة وتعليق عبد الحليم النجار وآخرين. القاهرة (دار المعارف وجامعة الدول العربية المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم) ط ٤، ١٩٧٧؛ ستة أجزاء؛ ٣١٩، ٢٩٣(+٢)، ٣٧٦، ٣٣٨ (+١)، ٣٦٨، ٣٦٨ص.

تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي. بيروت (دار العلم للملايين) الطبعة الثامنة، ١٩٧٩؛ ٩٠٣ص.

— الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** بيروت (دار الطليعة) ١٩٨٠؛ ٤٠٧ (+١)ص.

— جبر، الأب فريد. **نحو تحقيق فلسفي لبناني.** محاضرة أُلقيت في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني (الفنار ـ لبنان)؛ ٣ حزيران ١٩٨٢؛ الساعة الخامسة بعد الظهر؛ ص ٧١ — ١٠٤.

— حتّي، فيليب. **صانعو التاريخ العربي.** ترجمة أنيس فريحة. مراجعة محمود زايد. بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٩؛ ٣٨٠ص.

— دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام.** عرّبه محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨؛ ٢٩٦ص.

— دي فو، كارا. **إبن سينا**. ترجمة عادل زعيتر. بيروت (دار بيروت للطباعة والنشر) ١٩٧٠؛ ٢٩٥ (+١) ص.

— الرافعي، مصطفى. **حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة**. بيروت (دار الكتاب اللبناني) الطبعة الثانية؛ ١٩٦٨؛ ٢٥٥ ص.

— سارتون، جورج، **تاريخ العلم**. ترجمة لفيف من العلماء. القاهرة (دار المعارف) ١٩٧١ — ١٩٧٧؛ ستة أجزاء؛ ٤٤٧، ٣٣٢، ٤١٢، ٣٨٣، ٣٥٤، ٢٢٥ ص.

— عبد الرازق، مصطفى. **خمسة أعلام من الفكر الإسلامي**. لا ب (دار الكتاب العربي)؛ لا ت؛ لا بلد؛ ص ٧ — ٥١ (عن الكندي).

— العراقي، محمد عاطف. **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**. القاهرة (دار المعارف) ١٩٧١؛ ٤٣٨ ص.

— عواد، كوركيس. **يعقوب بن اسحاق الكندي، حياته وآثاره**. بغداد (مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الإرشاد) ١٩٦٢؛ ٢٤ ص.

— غزال، موسى يونان مراد. **حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي**. العطشانة — لبنان (مطبعة مار افرام) ١٩٧٢؛ ١٨٤ (+٢) ص.

— فخري، ماجد. **إبن رشد فيلسوف قرطبة**. بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠؛ ٢١٢ ص.

أرسطو، المعلم الأول. بيروت (الأهلية للنشر والتوزيع) الطبعة الثانية ١٩٧٧؛ ١٨٢ (+٥) ص.

دراسات في الفكر العربي. بيروت (دار النهار للنشر) ١٩٧٧؛ ٣١٢ص.

— كاهن، كلود. **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**. ترجمة بدر الدين القاسم. بيروت (دار الحقيقة للطباعة والنشر) الطبعة الثانية ١٩٧٧؛ ٢٩٤ ص.

— النشّار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. القاهرة (دار المعارف) الطبعة السابعة؛ ١٩٧٧.

— الهاشم، جوزف.. **الفارابي**. بيروت (منشورات المكتب التجاري...) الطبعة الثانية ١٩٦٨؛ ٢٨٦ص.

— الهاشمي، محمد يحيى. **مخطوطة مطارح الشعاع للكندي** (!). حققها وعلّق عليها؛ حلب (مطبعة الاحسان) ١٩٦٧؛ ٣٢ص.

المراجع باللغات الأوروبية

Allard, Michel. **L'Epître de Kindi sur les définitions.** Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales, t. XXV, 1972. Damas 1973.

Atiyeh, George N. **Al-Kindi: The philosopher of the Arabs.** Islamic Research Institute, Rawalpindi - Al-Karimi Press, Karachi 1966.

Badawi, Abdurrahman. **Histoire de la philosophie en Islam**. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1972.

Badawi, A. et Autres. **La Philosophie Médiévale du 1er siècle au XVe siècle.** Librairie Hachette (Paris) 1972.

Corbin, Henry. **Histoire de la philosophie islamique.** Gallimard (idées nrf), Paris 1964.

Cortabarria, A. **Al-Kindî vu par Albert le Grand.** in Mélanges, n[c] 13,Dar Al-Maaref; le Caire 1977, pp. 117 - 146.

De Boer, T.J. **Al-Kindi, in the Encyclopaedia of Islam**. V II (E-K), Leyden (E.J. Brill Ltd) and London (Luszac & Co.) 1927, pp. 1019 - 1020.

"Groupe Al-Kindi". **Al-Kindi (cinq épîtres).** Centre d'Histoire des sciences et des doctrines. Editions du CNRS (Paris) 1976.

Haddad, Cyrille. **'Isa Ibn Zur'a (philosophe Arabe et apologiste chrétien)** Dar Al-Kalima, Beyrouth 1971.

Ivry, Alfred L. **Al-Kindi's Metaphysics.** State University of New York Press, Albany, 1974.

Jolivet, Jean. **L'intellect selon Kindi.** E.J. Brill, Leiden 1971.

Jolivet J. & Rashed R. Al-Kindi, in **Encyclopédie de l'Islam.** (Nouvelle Edition). Leiden (E.J. Brill) & Paris (Edition G.-P. Maisonneuve & Larose S.A.) 1979; tome V; pp. 124 - 126.

Ritter, Hellmut. **Schriften Ja'qub 'Ibn 'Ishaq Al-Kindi, in Stambuler Bibliotheken.** in Archiv Orientalni. v. IV. Praha, Paris, Leipzig 1932. pp. 363 - 372.

Walzer, Richard. **Greek into Arabic (essays on Islamic philosophy).** Bruno Cassirer, Oxford 1963.

Wolfson, Harry A. The philosopher Kindi and Yahya Ibn 'Adi on the Trinity, in **Etudes Philosophiques** (offertes au Dr. Ibrahim Madkour). Publiées avec une préface par Osman Amine. GEBO (Le Caire?) 1974, pp. 49 - 64.

مختصـــرات

لقد تمّ اختصار عناوين بعض المراجع وبعض العبارات التي استشهدنا بها مراراً ، على النحو التالي .

— **الرسائل** : أي : «رسائل الكندي الفلسفية» . نشرة عبد الهادي أبي ريده . الجزء الأوّل .

— **الرسائل** ، جـ ٢ : أي : المرجع السابق ، الجزء الثاني .

— **بروكلمان** ، **ت** أ ع : أي : كارل بروكلمان ، «تاريخ الأدب العربي» .

— «**الفلسفة**» : (الكلمة بين مزدوجين) أي : الفلسفة العربية الإسلامية التقليدية ، على وجه الخصوص ، وهي التي يصطلح بعض المستشرقين على ترجمتها بعبارة (falsafa) ، تمييزاً لها عن عبارة (philosophie) التي تستعمل بمعناها الأوسع والعام .

الفهرس